



دراسات في

المذاهب الأدبية والاجتماعية

عباس محمود العقاد



العنوان: دراسات في المذاهب الآتية والاجتماعية .

المؤلف: عياد محمود العقاد .

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .

تاريخ النشر: الطبعة الثانية يناير 2006م .

رقم الإيداع: 2005/ 21816

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3332-6

الإدارة العامة للنشر: 31 ش أحمد هرايبي - الهندسة - البحيرة
ت: 0103464434 - 0103464434 - 0103464434
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: publishing@enahdetmiser.com

المطابع: (1) المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة المناس - أكتوبر
ت: 0103464434 - 0103464434 - 0103464434
البريد الإلكتروني للمطابع: press@enahdetmiser.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صديقي - الفجالة -
القاهرة - من - 96 الفجالة - الاسكندرية
ت: 0103464434 - 0103464434 - 0103464434

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني: 0800222222
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: sales@enahdetmiser.com

مركز التوزيع بالاسكندرية: 488 طريق الحرية (رشدى)
ت: 0103464434 - 0103464434 - 0103464434

مركز التوزيع بالقاهرة: 47 شارع عيد السلام - هادق
ت: 0103464434 - 0103464434 - 0103464434

مواقع الشركة على الإنترنت: www.enahdetmiser.com
مواقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com



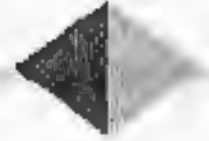
أسما أحمد محمد إبراهيم سنة 1998

احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)
وتتبع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع
www.enahda.com

جميع الحقوق محفوظة © شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة
إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي مسبق من الناشر.

كَلِمَةٌ لَا بُدَّ مِنْهَا



فى هذه الصفحات التالية فصول متفرقة بجمعها غرض واحد ، وهدف واحد ، كتبها فقيد الأدب المعاصر عباس العقاد فى فترات متباعدة ، وفى مناسبات متعددة فى بعض الصحف والمجلات الأدبية التى عرفها تاريخنا الأدبى فترة طويلة من الزمان . فأسهمت صفحاتها الخالدة فى تشييد الكيان الفكرى لجيل كبير من القراء .

تدور موضوعات هذه الصفحات حول القضايا الأدبية المعاصرة والتيارات الاجتماعية والمذهبية التى عرفها القرن العشرون ، وكان لها أنصار ومؤيدون كما كان لها رافضون ومعارضون .

والعقاد - رحمه الله - من الرعيل الأول فى كتابة المقالة الأدبية والسياسية فى صحافتنا المعاصرة ، فلا تزال بصماته الخالدة فى صفحاتها حتى اليوم ، وستظل على الدوام زاداً للمطلعين عليها من القراء الأعزاء . فالمقالة عند العقاد بتيان شامخ متين تتسم ببراعة صاحبها الفائقة على أداء المعانى فى لفظ جزل رصين ، فيه دقة تشعرنا بسيطرة صاحبها على مادته اللغوية ، فهو تعبير بصياغة الكلمة والملاءمة بينها وبين أخواتها ملاءمة يجد فيها قارئه اللذة والمتعة ، وتدل فى جملتها دلالة صادقة على ما وراءها من ثقافة عميقة اتصف بها كاتبها بين كتاب عصره .

ولقد عرفنا فى العقاد - أيضاً - مواقفه الثابتة فى الحياة والآراء الأدبية ، فهو يقف دائماً عند رأيه ويثبت عليه كأنه حصن من حصونه يعيش فيه ويعيش له ويذود عنه ذباد العربى الأصيل عن عرضه ، ويروعك عنده دائماً أنه يؤمن بوطنه وعرويته ، وأنه يشعر فى أعماقه بأنه يستمد حياته من حياة أمته ، فهى دائماً

نصب عينيه لا تغيب ، بل هي دائماً النبع الروحي لأحاسيسه ومشاعره بكل ما
تخرج به من أحداث . كما وصفه الدكتور شوقي ضيف في الفصل الذي كتبه عنه
في مؤلفه « الأدب العربي المعاصر في مصر قبل سنوات » .

عرفنا في العقاد الكاتب العملاق هذا وأكثر من هذا . وما من صاحب قلم إلا
وقد تأثر به واستفاد منه شيئاً لا ينساه ، كيف لا !! وهو العملاق المفكر الذي قدر
له أن يقود الفكر العربي فترة من الزمان . وعرفنا له مع ذلك كله خصوصاً وأعداء
عملوا معاولهم لا تنقص مكانته في الفكر المعاصر . . . وعز عليهم أن يموت العقاد
جسداً ولا تموت معه قيمة الفكرية الخالدة التي يجدونها أمامهم في كل ميدان ظنوا
أنهم السابقون إليه فإذا بهم مسبوقون فيه من تلك العقاد العملاق . فأخذ بعضهم
ينعت الرجل بأنه ليس موضوعياً في كتاباته وليس له منهج معروف تقاس به
أعماله . . . ذلك لأن الموضوعية في مقياس أولئك البعض ينبغي ألا يعرف عن
صاحبها اتجاه واحد ، بل يجب عليه إذا مال إلى اليمين قليلاً فعليه أن يرجع
فيميل إلى اليسار قليلاً ، وإلا فهو متعصب جامد غاية الحمود ، ورجعى غير
موضوعى متخلف عن ركب التقدمية التي يوتونها بموازينهم المتخلفة . . . تلك
الموازن التي تشبه ذلك الميزان الذي أقامه القرد بين حيوانين اختصما إليه ، فأخذ
يأكل من كل كفة ليستقيم الميزان حتى أتى على ما حوت الكفتان .

والذى نعلمه ويعلمه الذين عرفوا العقاد عن كثب أنه حيثما ألف بعض كتبه
توسلت إليه السفارة الإنجليزية بالقاهرة فالتصمت من اللواء شوقي عبد الرحمن -
لصداقته بكاتبنا الكبير - ليلبته رغبة السفارة في شراء مائتى نسخة . ويومها أحاله
العقاد إلى المكتبات التي باع لها النسخ لتشتري منها السفارة النسخ المطلوبة في
حالة توافرها لدى المكتبات . . فكيف تصدق رواية الأفكين التي لا يساندها أى
دليل ، وتقوم آلاف الأدلة على تكذيبها . ولكنها دعوة عاجزة ، بل لا نبالغ إذا
قلنا إنها شهوة لتجريح عظمة العقاد الفكرية كغيرها من الدعاوى التي تشن على
العقاد دون سواء من حملة الأقلام . كذلك غيرها من المفتريات التي حاول أن
يلصقها الشائون بالعقاد .

إنه لمن شقاء الإنسانية ضياع الحق بين العقل والهوى ، وإن من يحجب النور عن
عينيه فلن يضيئ النور ، وإنما يضيئ نفسه بمنعها عن الرؤية الواضحة . وتحضرنا في

هذه المناسبة نادرة رواها العقاد لجلسائه في ندوته يوماً من الأيام مؤداها : « أن نوتياً في الصعيد سمع مضغاً قوياً في مخزن الخبز الجاف من سفينته فأشفق من نفاد المؤونة في الطريق فصاح غاضباً : من هذا الذي يقضم في الخبز قضم الحمار ؟ فقيل له ابنك حسن ! » .

قال : اسم الله عليه ! « أهو الذي يقرش هكذا قرش الغوير » .

هذه النادرة في مضمونها إن دلت على شيء فإنما تدل على نقص في خليقة بني آدم . وذلك هو النقص الذي يحبه جماعة من أصحاب المذاهب الاجتماعية ويفرضون دوامه ويحضون على الاقتداء به في فهم التاريخ . وأفتهم التي لا آفة مثلها أنهم يجعلون الهوى فرضاً لزاماً في معالجة كل حقيقة من حقائق الحياة . فيكتبون التاريخ فيذمون من لا يستحق الذم ويثنون على من لا يستحق الثناء . ذلك لأنهم يستوحون مصلحتهم فيما يذهبون إليه . ويعلمون من خلال ذلك أن الخروج من هوى المصلحة في تقدير الأمور مستحيل .

إن إيمان العقاد بقضايا الفكرية ليس في حاجة إلى دليل على نزاهته مهما تقول عليه الأعداء والخصوم . فالرجل يؤمن بأفكاره إيمان الأنبياء برسائلهم وحسبه أنه القائل قبل أربعين سنة : « إنني لا أحسب تفكير الإنسان إلا جزءاً من الحياة ونوعاً من الأوبة » .

وهناك دعوة زائفة يروجها البعض من حملة الأقلام في الأونة الأخيرة مؤداها أن هذا الكاتب الكبير كان برجوازيّاً لا يحب النظم الاجتماعية الجماهيرية التي تشمل الجماعات المتعددة . وحسبنا ما تضمنته هذه المجموعة من موضوعات عن الاشتراكية ، وهي محاربة للإقطاع ورأس المال والمناذاة بنشر روح التعاون بين أفراد المجتمع ومحاربة الطبقة كائنة ما كانت وغيرها عن اشتراكية الإسلام السمحة ، فيتضح للقارئ الحصيف من الطرفين الخطيء ومن المصيب .

وقد يرجع البعض نظرة هؤلاء للعقاد إلى قصور في الفهم أو عدم الإلمام بكتابات الرجل جميعها . ولكننا نعلم مرمى هؤلاء الأدعياء الذين لم نر لهم رأياً على الإطلاق أو مذهباً من المذاهب ظلوا مؤمنين به سنة واحدة دون أن يتركوه جرياً وراء غيره . وكأن الحياة الفكرية في نظرهم « أوكازيون » مليء بالموضات والسيارات

الحديثه وهو فوق هذا وذاك فرصة لمن يحسن العتو إليه قبل الآخرين وقبل أن
يكشف القراء الحصفاء ما وراء موقفه من زيغ ومروق .

هذه العجالة أصدق ما تقدم به هذه الفصول من كتابات أستاذنا العقاد في
طبعته الأولى وفي ذكره الثالثة مستلهمين التوفيق من القراء الأعزاء الذين
يقدمون على كتابات العقاد بإيمان صادق متين لا تؤثر فيه دعوات الخائفين المبطلين
من أعداء القيم الجمالية الكبرى التي تطرد الزيف الذي يروجون له ويتشددون به ،
ذلك لأن تلك القيم هي المحك الأصيل في التفرقة بين الرأي الحصيف والرأي
الباطل الكسيع .

وصدق خالق الأكوان وخالق الإنسان : « فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع
الناس فيمكث في الأرض » .

عامر العقاد

عصر النهضة في الأدب العربي الحديث



يبدأ عصر النهضة في الأدب العربي الحديث منذ الصدمة الأولى التي شعر بها العالم العربي على أثر الحملة الفرنسية التي قادها نابليون الأول إلى وادي النيل قبيل نهاية القرن الثامن عشر ، واصطحب فيها طائفة من العلماء والباحثين المنقبين ، ومعهم مطبعتهم وأزوادهم من كتب المراجع ومصنفات العلم الحديث .

يقول ابن خلدون إن المغلوب مولع بمحاكاة الغالب ؛ لأن الهزيمة توحى إليه أن مشابهة الغالب قوة يدفع بها مهانة الضعف الذي جنى عليه تلك الهزيمة ، ويوشك أن يندمج المغلوب في بنية القوى المتسلط عليه ويفنى فيه عادة وعملا ولغة وأدبا إن لم تعصمه من هذا الفناء عصمة من بقايا الحيوية كمنت فيه وورثها من تاريخه القديم .

ولقد كانت لوادي النيل عصمته التي سلم بها من غوائل الزوال مع المحاكاة إلى نهاية شروطها ، فكانت الصدمة الأولى من صدمات الإيقاظ والتنبيه ولم تكن صدمة يتبعها التضعف والاستكانة ، أو استكانة يتبعها التسليم فالزوال .

وكانت لوادي النيل حيويتان كامتتان في تلك الفترة من فترات الجمود والظلام ، ولم تكن حيوية واحدة من بقايا التاريخ المندثر كما يحدث في كثير من أمثال هذه الصدمات .

كانت له حيوية المجد التاريخي المتأصل في الحضارة المصرية العريقة .

وكانت له حيوية اللغة العربية بثقافتها الروحية والفكرية ، وهي حيوية لم يلتفت إلى حقيقة قوتها من يكتبون عنها من غير العرب ؛ لأن العربي الذي يدين بالإسلام يفسر بقاء اللغة بمعجزة القرآن الكريم ، ولكن الباحث الأجنبي الذي لا يؤمن بهذه المعجزة ينبغي أن يكون منطقياً مع نفسه فينسب إلى قوة اللغة تلك الحيوية التي أتاح لها البقاء .

كان من أثر الصدمة الأولى بين العالم العربي وسطوة الحضارة الأوربية الحديثة أن المغلوب أخذ في محاكاة الغالب كما هي العادة العامة ، وأن هذه المحاكاة بدأت بالتقليد الآلى الذى لا يميز فيه ولا اختيار ، ولكنها لم تنطلق فيه إلى نهاية الشوط بل تحولت عنه بعد قليل إلى المحاكاة للميزة المختارة ، ثم إلى الاستقلال المتعسر المضطرب فى أول الأمر ، فالاستقلال الناشط المسدد إلى الغاية من خطاه بعد حين .

إن حيوية التاريخ واللغة هي التي أوجت إلى عقول المتيقظين من أبناء الشرق أنهم يشبهون أنفسهم فى أيام مجدهم وازدهار لغتهم ولا يشبهون الأوربيين فى حضارتهم الحديثة التي انتصروا بها على جيش المعاليك الغرباء عن ذلك التاريخ وعن تلك اللغة عند سفح الأهرام .

فلم تحض سنوات على افتتاح الشرق المغلوب بمظاهر القوة فى الحضارة الأوربية الحديثة حتى سمعت فى مصر وفى العالم العربى صيحة الدعوة إلى إحياء التراث القديم ورد الأمانة إلى أهلها مرة أخرى قبل فوات الأوان ؛ لأن الحضارة الحديثة عند الأوربيين عارية مستعارة من هذا الشرق العربى أخذوها وأقاموا بنيانهم على أساسها الذى هو أولى بنا ونحن أولى به من أن نتركه للمستعمرين المتطفلين عليه ، وليس بالعسير علينا أن نقيم بتاءنا الحديد على أساسنا القديم .

لهذا كانت الصدمة صدمة إحياء للتراث القديم ولم تكن فى أشد أيام الضعف والمحاكاة صدمة تسليم وفناء .

بدأت النهضة فى وقت واحد بالترجمة والنقل وإعادة البلاغة العربية إلى الحياة فى تراثها المأثور من المنظوم والمنثور ، وانقضى أكثر من قرن ونصف قرن منذ أيام الحملة الفرنسية تقدمت فيه النهضة فى مراحلها الثلاث إلى مرحلتها الحاضرة التي أوشكت أن تسير مع الحضارة الغربية جنباً إلى جنب فى مراحل التقدم والاستقلال .

تقدمت من مرحلة النقل الآلى ، إلى مرحلة النقل المتصرف ، إلى مرحلة الاستقلال المبتدئ المتعسر ، إلى هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الاستقلال المتمكن من غايته ومن خطاه .

ولم يتقضى عصر الترجمة بعد ، ولا نعتقد أنه ينقضى أو ينبغي أن ينقضى فى زمن من الأزمنة المقبلة ؛ لأن الشقافة الإنسانية فى هذا العصر العالمى على

الخصوص شركة بين أم العالم لا تقبل الانفصال أو الانقطاع ، ولكن الفرق بيننا في هذا العصر وبيننا قبل نهاية القرن التاسع عشر أن الترجمة اليوم لا تنفرد بالظهور في ميدان من ميادين الثقافة ، ولكنها تظهر في جانب ويظهر معها التأليف في جانب يضارعه في السعة والانتشار ، أو تظهر الترجمة أحياناً على التأليف ولكنها ترجمة الفهم والاختيار والموازنة بين ما يؤخذ وما يترك ، وليست بترجمة النقل الآلى والاقتباس الجزاف .

ومن الحوادث الكبرى التي كانت لها صدمة كصدمة الحملة الفرنسية بعد أواخر القرن الثامن عشر حادث الاحتلال البريطاني قبيل نهاية القرن التاسع عشر ، ثم حادث الحرب العالمية الأولى تتبعها الحرب العالمية الثانية إلى منتصف القرن العشرين .

وهنا كانت للحوادث الكبرى دقعتها التي حركت العالم العربي قدما إلى الأمام مع اختلاف واضح بين أثر الصدمة الأولى وأثار الصدمات الأخيرة ، ولكنه واضح في الدرجة والمقدار أكثر من وضوحه في العمق والقوة .

فالصدمة الأولى كان لها أثر الانبعاث في أول الطريق وفي نطاق محدود بين أبناء الأمة الواحدة ، والصدمات الأخيرة كان لها أثر المضي والاستمرار ، وأثر الشيوع والاتساع الذي يناسب السعة العالمية ، وهي طابع كل حركة من حركات الجماعات منذ منتصف القرن العشرين .

والجديد بعد الحوادث الكبرى الجديدة بالنسبة إلى زماننا هو كل جديد يصاحب الكثرة العددية وسعة الانتشار .

فاتساع العلاقات العالمية قد صاحبته الدعوات التي ترمي إلى تطبيق النظم الاجتماعية على العالم كله ولا تقنع بالانحصارها في وطن واحد .

واتساع نطاق التعليم قد أدخل في ميادين الثقافة ألوفاً من طلاب الثقافة - أو من قراء الكلم المطبوع - لم تكن لهم عناية من قبل بشيء مطبوع أو مكتوب .

وقد تبين أن الحيوية الوافية كانت ألزم للعالم العربي في هذا الدور بما كانت في جميع الأدوار الماضية منذ ابتداء النهضة في العصر الحديث .

فإن الدعوات العالمية خليقة أن تجور على كيان القومية وأن تؤول بها إلى فناء كفناء المغلوب في الغالب .

وإن شيوع الثقافة خلق أن يسخها ويشوه معالمها لأنه قد يضحى بالعنق
والنفاسة في سبيل الضحالة والإسفاف .

وقد أخذت الدعوات العالمية تستر وراء اسم الأدب الهادف لتنتجه بالكتابة نظماً
ونثراً وقصة ودراسة إلى وجهة الدعاية المذهبية التي يروجها أعداء القومية والوطنية ،
وأعداء الثقافة الخالدة من كل تراث مأثور .

وأخذت هذه الدعوات وغيرها من دعوات الكسب والتجارة في التستر وراء إسم
« الشعبية » لتسويغ الإسفاف السهل على الأذعياء ، أو تسويغ القضاء على
الشعب بالجهل الأبدي الذي يقصر مطالعته على موضوعات لا تعلو بالمقارء عن
طاقة « الأمية » وما يشبه الأمية من سقط المتاع .

وأخذت الدعوة إلى هدم قواعد الفنون تظهر حيناً من جانب العاجزين عن التعبير
الفنى بقواعده الأصيلة ، وحيناً آخر من جانب المتواطئين على الهدم والمتعللين له
كل يوم من وراء الستار بعلّة جديدة .

وأخذت الشعوبية تحارب العروبة بمختلف الأسلحة أو مختلف الحيل والأحاييل .
ولكن حيوية اللغة - ومعها حيوية التاريخ العريق - هما الحارس القوي الأمين
الذي تقاصرت عنه تلك الحيل وتلك الجهود ، فبقيت النهضة على حصانتها
المنبعة بين العاملين على هدمها وتعويقها عامدين لرغبتهم في الهدم أو غير عامدين
لعجزهم عن النهوض بمطالب الفن الصحيح .

وحقّ لنا أن نقول إن نهضة الأدب العربى فى العصر الحديث قد أصبحت كما
ينبغي عالمياً عربية فى الصميم ؛ لأن العالمية فى صورتها الصحيحة هى وحدة
إنسانية تقوم على التضامن بين الأمم ولا تقوم على هدم هذه الأمة أو تلك فى
بلادها ، وبناء العالم - المهدوم - من الأخلاط والفوضى التى لا تعرف القومية ولا
تعرف الإنسانية على السواء .

وقد صارت النهضة بالأدب العربى إلى السعة العالمية بهذا المعنى الذى لا
اختلاف عليه بين طلاب الثقافة الإنسانية ، وإنما يكون الأدب عالمياً إذا اتسع لكل
موضوع من الموضوعات الإنسانية المشتركة كما يحسها أبناء كل أمة فى الزمن
الذى يعيشون فيه ، وليس بالشرط اللازم فى الأدب العلمى أن يكتب باللغة التى
يستطيع أن يقرأها أبناء العالم أجمعين . فإن اللغة الصينية يتكلمها خمسمائة

مليون ولا يقال عن آدابها الحاصرة إنها أجدر بوصف العملية من داب الأمة السويدية أو السجكية أو التشيكية ، وإنما تكون عالمية بمقدار نصيبها من موضوعات الأدب التي يشترك فيها أتم الحاصرة في العصر الحديث ، وبخاصة تلك الموضوعات « التعبيرية » التي تصاحب الأمم الحية في كل زمن ولا تتوقف على نصيبها من ادراج العرضة بين حين وحين فرعا كثر عدد الملاسفة والرباصيين في زمن من الأزمنة وقل في زمن آخر ، ولأمة هي لأمة في علاقاتها العامة وتعبيراتها عما يكنه من الشعور ، ولكن المعبرين عن ذلك الشعور من الشعراء والأدباء وبقائهم يقتنون وتكون قننتهم دليلا على نقص الحيوية ، ويكثرون وتكون كثرتهم دليلا على قوتها واندفاعها إلى إثبات وجودها والتعبير عن يواطها

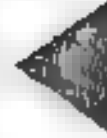
ومن الأدلة على الصيغة العالمية في أدب الحديث أنه مثل العوراض العالمية في مواضيعها المتعددة بما نصيبها من نشاط وفتور أو من محافظة وتجديد ، فكل ما هو شائع رائج من الفنون بين أتم الحاصرة به مثل هذا الصيب من الشيوع والروج بين المتكلمين بالعربية ، وكل ما يقابل عنه إنه شيء في غير أوانه يعاد فيه هذا الفنون ييب مع حثلاف العبارة كما ينبغي أن نعرف بين قوم وقوم يخالفونهم باللغة والتاريخ .

إن الشعر . مثلا . من الفنون التي يقال عنها إنها في غير أوانها بين أساء العصر الحديث ويعتقد المقاد ما يعتقدون في تعليل ذلك . ويعقد نحن أن المسألة كلها مسألة توزيع لمواضع التعبير وليست مسألة انصراف عن وسائله وأدواته ، فإن العصر الذي يمتد من وسائل التعبير عن العاطفة الإنسانية فوناً تتوزع بين المسرح والقصة والصور المتحركة وأغاني الإذاعة والحاكي (الحرفون) وأخبار الصحف وغيرها من فنون العاطفة لا يعقل أن يكون نوع الشعر الذي يطلب فيه كموع الشعر الذي يعذب وهو هو الفن الوحيد المحر عن عواصف الشعراء والمستمعين

وأيا كان سبب (التعبير) في ماضع الشعر ومبادئه فدهم فيما نحن بصدد أن الظاهره العامة تظهر عندنا كما ظهرت بين أتم الحاصرة الحديثة ، وأنها آبه من آفات الصيغة العالمية التي تترقى إليها بهضمه لأدب العربي الحديث .

تترقى نعم ولا نقول إنها (تصل) إذا كان معنى الوصول الوقوف والاستقرار ، وترقى أيضاً مع حفظ النسبة فيما بين أناس سبقونا بهذه أجيال . وحسبنا مع الأمل الطيب في المستقبل أننا وصلنا إلى ميدان ، وإن لم نصل في أوائل الصفوف

الاتجاهات الحديثة في الأدب العربي



- ١ -

للأدب في عصره الشاشطة على الخصوص حركتان : إحداهما التطور والامتداد ؛ وهي حركة متقدمة ذات اتجاه معروف يشبه اتجاه التيار بحرى النهر ليطرد في حركته إلى غاية مجراه ، وهي كذلك أشبه بحركة النمو فى الجسم الحى تحتفظ بالبنية وتريد عيها ، ولا تلغى شيئاً من البنية إلا إذا جاءت بعوض له فى مكانه .

والحركة الثانية هي حركة التغيير الذى ينبعث فى الأدب وفى غيره من مجرد حب التغيير ، وقد يسميها بعضهم مذاهب ومذارس وليست هي من لمذاهب أو مدارس هي شىء وإنما الأخرى بها أن تسمى بالأزياء والحدائق العارضة « الموصات » التى تتغير مع الزمن وقد تعود فى صورة أخرى بعد فترة طويلة أو قصيرة ولا معنى فيها ستقدم والاطراد ، وإنما هي - بالنسبة إلى حركة التيار فى مجراه - أشبه بحركة الموج من الشاطئ إلى الشاطئ ، ترحف كل موجة منه على ما يعدها فتدعيه وتزول هي بعده فى موجة أخرى ، ولا تتقدم بالنهر خطوة واحدة فى صديق مجراه

ويغيب على هذه الموجات التى يححو بعضها بعضها فى تواريح الأدب أن تنشأ من سوء فهم لأراء العلمية الحديثة وسوء تطبيقها على الموضوعات الفنية

وأشهر ما حدث من هذا القبيل فى العصر الحديث سوء فهم أصحاب « الموصات » فى الفن لنظريات فرويد وإخوانه من رواد التحليل النفسى ، وأحصها نظرية الوعي الساطى .

فقد سبق إلى الأوهام أن الوعي الساطى هذا اخترع حديث لم يكن له وجود فى عصور التاريخ العبرة ، وحظر لهؤلاء النواهمير أن يحسن الظاهر لا يكون مرجعاً لفسون بعد اكتشاف ذلك « الوعي الساطى » . . ولا يجوز للفتان بعد اليوم أن



يرسم ما يراه بعينه ولو ظهرت فيه أثر وعيه الباطن كله ، بل يجب عليه أن يلفق المحسوسات كيفما تخيلها في وعيه الباطن وفي غيره الذي لا يعرفه ولا يراه بطبيعة الحال ، ولا يصير بعد ذلك أن تخرج الصور بلا مقياس معروف لأمانة النقل أو خوة الأداء والتعبير ، ولا بدليل مفهوم على الفارق بين الحسن والردى ، وبين العناية والإهمال .

ويسر أدل على جهل هؤلاء الواهمين بالعين نفسه من عطلتهم عن آثار الوعي الباطن في كل صورة من صور الفنانين الأقدمين ، مع الحرص على صدق الحس وأمانة الشئ والدون . فلا عجب أن تنتهي هذه الأوهام إلى نهايتها التي لا محيص عنها ، وهي الخلط الذي يلقى بعضه بعضاً بعد قليل

وقد كن لسوء فهم المذاهب لاحتماحية أثر لا يقل في تصليله للأفهام عن لأثر الذي نجم عن سوء فهم الدراسات النفسية .

فقد كان المفهوم من الاشتراكية في يدعة ظهورها أنها دعوة تحارب الامتياز بالثروة المخصصة وتمنع الاحتكار والاستغلال

فلما وصلت الدعوة إلى الذين لا يفهمونها تحيل إلى اجاهلين بها أنهم تقضى على كل امتياز بين أفراد الناس ولو كان متبراً بالعبقرية والمواهب العقلية أو الفصائل الخنقية . وحسب فريق من هؤلاء أن الكتابة في غير مسائل الأجور وأسعار الطعام وحاجات المعيشة اليومية تعنى الترفع عن طبقة الدهماء ، وأن كل استعداد الكتابة ، غير الكتابة التي يدركها لأميون وأشياء الأميين ، هي ضرب من الفصول والخروج على مبادئ الاشتراكية كما يفهمونها ، ومصالح الشعب كما يقدرونها .

ومن آثار هذه الدعوة في الأدب العربي صياح الصائحين بالعاء كل استعداد فنى غير متوافر لمن يجهلون أصول الفنون والآداب

فلا لزوم لقواعد الرسم والنلوي في التصوير ، ولا لزوم للنحو والصرف في اللغة ، ولا لزوم للمقاييس والأوزان في الشعر ، ولا لزوم - حرياً على هذه القاعدة - لقسود العرف والأخلاق في العلاقات الاجتماعية

وبعبارة أخرى لا لزوم لمزية من المزية ، ولا نصوب من صروب لاستعداد لا يشيع بين جميع الناس .

وفى اعتقادات انذى بسية على تجارب الواقع أن هذه الدعوات لا تجاوز أعمار
« الموضات » التى يعجل إليها الروال ، وأن هذه الأمواج التى يلغى بعضها بعضاً
ليست مما يطلق عليه اسم الاتحاد فى الأدب العربى ولا فى غيره من الآداب العالمية ،
وليست هى بالنبار الجارى فى مجراه القويم على أية حال

وفى وسع الباطر إلى أدبا العربى فى محروء أن يصرف نظره عن هذه الموجات
جميعاً ليرقب النهر فى طريقه المتقدم منذ مطلع بهضت الفكرية إلى اليوم ، فإنه
وشبك أن يتبع النهر فى ضربه من تيف وسبعين سنة ، متقلماً على سة النطور
بغير انقطاع ، وبغير التفت إلى هذه المقاصدة العارضة من الشاطئ إلى الشاطئ ،
فى موقع محدود لا تتعد .

ومن هذا الاتجاه المطرد يندولما حلياً واصحاً أن الأدب العربى يتقدم فى وجهة
الاستقلال بحمة معانية بالنسبة إلى الفرد والنسبة إلى الأمة ، وأن العلامة
لحققة لهذا الاتجاه هى لاتعداد يوماً فيوماً عن التقليد ، والاقتراب يوم فيوماً من
التعبير لطوع الذى لا يعوم على حكمة ولا على الثقل بغير تصرف فيه

وهى الشعر يتقدم الشعراء سريعاً من شعر المصادج العامة إلى شعر التعبير عن
الشخصية المستقلة

وهى الشعر على اختلاف موضوعاته يكثُر التأليف ويريد عدد الكتب المؤلفة
على عدد الكتب لمرحمة هى أكثر تلك الموضوعات ، وذلك مما عه
موضوعات الثقافة العممية التى يكثُر فيها لبقل بترويد نبراهج المدرسية بمادتها
الصاحبة لتعليم

وبحس يعنى شعر المصادح : تلك الشعر الذى يصعب نموذجاً من الناس كما
يكون هى الجماعة العامة ، ولا يعد من وراء النموذج إلى أفراد الناس « شخصية
شخصية » مستقلة يطالعها عن سائر الشخصيات الإنسانية

وإد يغزل هائة شاعر فى معتوقاتهم فالحوس المحبوبة فى جميع هؤلاء المعشوقين
واحدة لا سوع منها ، من صمات الطلعة والعين والأنف والشعر والقامة الهيعة
وخصر المحيل إلى صمات بدلات والنيه واليهر والمطر بالمواعيد .

وإد امتلح شعراء العصر جمعاً ورء العصر جميعاً ، فليس أمامنا غير ورير
واحد تتكرر شمائله وأعماله فى كل قصيده بمختلف العدرات والأساليب

تغير ذلك كله رويداً رويداً في مدى هذه السنين من عهد الثورة العراقية وما قبله
بقيل ، وظهر بعده الشعر الذي يقوله « شخص » له شعوره المستقل وتقديره
الخاص لعاشق المديح ، والذي يقال في معشوق له صفاته وملامحه وعاداته
وأحاديثه التي نروي بنقلها الشعرى في أبيات القصيد ، أو الذي يقال في مدوح
يمير بطاعه الحى للذى لا يخطئ بغيره من المدوحين

وسرى هذا الاستقلال سريانه السريع في منظومات الغناء من القصائد الفصحى
أو الأزجال والمواويل .

فالأغنية اليوم تعبر عن علاقة خاصة أو عن واقعة محدودة ، ولا يرسل رسالاً
في قالبها الموروث بعمانيها أو بمصنوعيها المكرر المطروق

وظهر المسرح مصببه من هذا التطور في الروايات المسرحية ، وأكسرها ينظم
لأحياء ، الشخصيات « التاريخية بصورتها التي بحرحها الشاعر من القالب العتيق
إلى عالم الحياة بين الأحياء .

وظفرت المسائر لاجتماعية بالصيب الأوفى في الشعر الحديث ، وأكثر ما يكون ذلك
في سياق القصة المنظومة التي تخرج التعبير العاطفي بالبطرة الاجتماعية إلى أبطالها
ويطلائها ، وقد ألفت في مهرجان الشعر الأخير بالأسكسرية قصائد لكبار الشعراء تريد
على الشعر ، كانت منبع قصائد منها من باب القصص الاجتماعية أو الإنسانية ، تهدف
إلى عناية للشاعر ورد الوصف الصادق والتعبير العاطفي عن وقائع القصة ومواقفها

أما الشر الأدبي فقد كاد يقصر على القصص وعلى التراجم أو السرد التي يصح
أن تلحق بالقصة التاريخية .

ويعتبر القصصيون عن الموضوعات الغرامية أو الحماسية « الرومانسية » التي
تصور الحياة لواقعة في أحياء المدن وجهات الريف ، وعلمت القصة الهادفة على
الأعراض القصصية الأخرى ، كما علمت الأهداف القومية الاشتراكية على حملة
الأهداف التي يرمى إليها « المهديون » من القصصيين

وكان للمسرح حظه الموقر من فن لقصة الهادفة ، وراحت الكتابة باللعة العامية
في القصص المسرحية ؛ لأنها مقصودة لأغراضها « الخدمية » الموقوتة فلا تحتاج إلى
الأسلوب المصنوع ، وهو أسلوب كل كتابه يقرؤها أبناء الأقاليم على اختلاف
لهجاتهم العامية ، واختلاف الأرملة بين جبل وحل

ولا يوجد في القصص العربي اليوم ذلك النوع من القصة الذي يدخلونه في الغرب تحت عنوان « البرج العاجي » ، ويعنون به أدب الرينة والرفاهية وأدب العوطف اللاهية التي يتسع لها وقت الفراغ

وإنما يوجد من بين الكتاب الكبار من يشترك في وضع القصص الرمزي الذي يتناول سرائر النفس الإنسانية ويكاد يحسب من رموز التصوف وأسرار « ما بعد الطبيعة » .

ويوجد كذلك من بين كبار الكتاب من يمارس أدب « البرج العاجي » في حوره المنتظم وموضوعاته التي تستعد أحباء من الأساطير وما إليها من ميسكات اندوق والخيال ، ولكن روايات هذه المحبة من كسر الكتاب لم يحل قط من ناحية اجتماعية أو ناحية فكرية لا يصدق عليها وصف الساقدين لأدب « الفراغ » . وقد يقال في هذه البروج العاجية إنها لم تحل من ححرانها التي يسفع بها للسكن والمأوى من حين إلى حين

وتكاد القصة تجور على نتاج الأدب المنشور ، وأن تشغل الأكثرين من قرائها على أبواب الأدب الأخرى ، ولا نحالها تركت لهذه الأبواب الأدبية ما يزيد على ربع محصول التأليف مما تصدره المطابع في كل عام

، لا أن التأليف في لسفد الأدبي ، وفي تاريخ الأدب ، وفي المقالة الوصفية ، لا يزال في ارداد و نشر عند المقاربة بين مؤلفات اليوم وأعمالها من المؤلفات إلى منتصف القرن العشرين . . . ويتسم التأليف في هذه الأبواب بسمات العصر كله ! وهي سمات لاستقلال أو الترحمة مع التعقيب عليها والتصرف في الآراء والأحكام التي تحتويها . وربما ستخدم المؤلفون في النقد الأدبي أو تاريخ الأدب مصطلحات المذهب الغربية من أقدم عصورها إلى العصر الحديث ، ولكنهم يحاولون في أكثر الأحيان أن يقبلوا بيئتها وبين أصول البلاغة عند العرب في المشرق والمغرب ، ويعطو الشعر العربي حقه من الافتراق عن اشعار اللغات الأخرى بقوماته التي تستلزمها الفوارق الأصلية بين لغة الاشتقاق والوزن في كل كلمة من كلماتها ، وبين لغات النحت وهي لا تتقيد بانوار في كلمة من كلماتها ، ولا توصح فيها المشتقات على أوزان مقررة لا تحيد عنها .

ويسغى أن يذكر هنا أن هذه الوجهة في أدبنا الحديث تعم أدب المرأة ككل مع أدب الرجل إن صح هذا التقسيم في ثمرات الفنون ، وإما يصح في جميع الآفاق ولشارب أن يقسم الأدب إلى الحيد مه وغير الحيد ، ولا تنوقف حدوده على جنس الأديب ولا سمة ولا مراحه ، ولكنه يحتلف في بواعثه ولا يندر أن يكون اختلافه بين أديبين من جنس واحد أقل من اختلافه بين أديبة وأديب .

وقد اشترك في صهر حاد الشعر الأخير نحو عشر أديبات : مهن باحثتان في النقد الأدبي وفي تاريخ الأدب ، وسائرون شعراء لم يرس في سن الشيب ، إذا لوحظ في شعرهن شيء خاص يسب إلى الحسن - فهو الميل إلى المحافظة في الترام أصول الشعر على عروص لا يجوز فيها إهمال الوزن والقافية ، ويسر هذا بالشئ الخاص بأدب المرأة إلا في اعتبار القائين إن المرأة أقرب إلى المحافظة على سمة الجماعة .

ولكن اشترك المرأة في الحركة الأدبية على أية صورة من الصور هو نفسه علامة مستقلة من أبرز علامات الاتجاه لتطور مع الزمن الحديث ، وحلاصته في كلمات الختام أنه اتجاه من التقليد إلى الاستقلال ، أو من السامدح التي يغيب فيها الفرد بين أشباهه إلى « الشخصية » المتميزة بطابعها في اختيار التعبير واختيار لوصوع ، أو مر على الإجمال اتجاه الكاتب الذي ينقل عن مشق سقوط كمشق الخطاط ، إلى صاحب الخط الذي لا تشابه فيه يداه .



-٢-

مذهب الفيلسوف « هيغل » في أطوار الأمم وأدوار التاريخ يصدق على اتجاهات الأديب في اللغة العربية ، وفي غيرها من اللغات الحية

وخلاصة مذهب « هيغل » - كما هو معلوم - أن كل دور من الأدوار يتبعه صده أو نقيضه ، ثم يلتقي القسمان على حد وسط بينهما ، حتى إذا استقر هذا الحد الوسط على وضع متفق لحجم منه نقصه دواليك على النحو المتقدم .

وفي كل عصر من عصور لأدب يستطيع الناهد أن يكون على يقين من تقابل اتجاهين محتدمين أحدهما تغلب عليه المحافظة ، والآخر يغلب عليه التحديث ، ثم يتوسط بينهما اتجاه معتدل لا ينحاز إلى هذا الطرف ولا إلى ذلك .

حدث هذا في الأدب العربي ، بين أواخر لقرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، إذ تيقظت لآثم الشرقي وأحدث سحر في أسباب ضعفه ، وتعالجها بما بدا لها من بواعث قوتها ، فرأى فريق منها أن يرجع إلى القديم ؛ لأنه عهد العظمة والتمرق على غيره ، ورأى فريق آخر أن الرجوع إلى القديم لا سبيل إليه لانقصاء رعبه وتبدل أحوال الزمن بعده ، وأن القوة إنما تكون بمحاكاة لأفوياء من أساء بحضارة الأوربية في كل شيء ، ومن ذلك اتجاهات لأدب والفنون

ثم اعملت بين مدرستين : مدرسة متوسطة ، ترى أن المحاكاة لا تفيد ، سواء أكانت محاكاة للقديم أم محاكاة - ، وأما الصوب أن تأخذ بالحسن من كليهما وأن يحذر من « التقليد الأعمى » حيث كان من بين الاتجاهات لأحد ، ولا تتجه إلى وجهة في أدبنا وفنونا غير الوجهة التي نستقل فيها بالرأى والشعور .

وتكاد هذه المدرسة أن تعلب على اتجاهات الأدب في العصر الحاضر ، وأن تنجح في - بيز الحلول الصالحة لأكبر إشكالات التي عرصت للأدب العربي في الآونة الأخيرة وهي مشكلة الفصحى والعامية ، وأيهما نعتمد عليه في لغة الثقافة والكتابة

ورأى هذه المدرسة انوسطى ، أن انفصاحي لها موضوعها وموضوعاتها ، وثبت العامة بها كدندك موصح وموضوعات ، فهي - أي العامة - لا تصلح للتعميم بين الأمكنة والأزمنة المختلفة ، لأنها بطبيعتها محلية وقتية ، ولكنها تصلح للمسائل التي تعالج في حينها ومكانها ، ثم تنتهي بانتهاء ديث حين وذلك المكان

ولكن هذه المدرسة تعارضها في السنوات الأخيرة دعوة جامعة نحوي أن سطو من جميع القواعد وجميع الأصوب ، وأنها الكسرى أنها يحلط بين القواعد والقيود ، فتجسب أن لا إطلاق من القيود سيبرم الاطلاق من القواعد القوية ، وهو وهم ظاهر المصلا ، لأن القوب لا يوجد بعير قواعد بعضها من القووصى ، بل لا توجد لعبة عامة بعير قاعدة عامة ، ولا يستطيع لاعب الشطرنج أو الترد أو الدومينة مثلاً أن يحرك القطع كما يشاء ، ولا بطلت اللعبة كلها في لحظة واحدة .

ومن أسباب التناؤل في مصير هذه الدعوة الجامعة أنها أجيبه غريب لم تحلفها سية الأمة ولم تمتها جذورها العريضة ولا دروعها الحديثة ، ولكنها أشبه بالروان بين مسائل القمع ، يوشك أن يحفظه لو بقى ، وليس له مع هذا قوه على البقاء

هالاتجاهات الحديثة فى الأدب العربى لا توجهها هذه الدعوة فى الواقع ولا تنفذ بها باختيارها ولا على غير قصد منها ، وإنما تأتى هذه لاتجاهات نتيجة للحالة العممية التى طرأت خلال ربع القرن الأخير ، وهى حالة يدهشها ظهور الإداعة وانتشار الصحافة وزيادة عدد القراء حتى دخلت فى موازين القراءة والكتابة مسألة الكثرة العددية ، بعد أن كان الحكم فيها للمصقوه المحرره من المثقفين أصحاب الآراء والأذواق .

إن هذه الحالة العملية ليست مذهباً من مذاهب البحث والتفكير ، وليس مدرسة من مدارس الفن التى تتقابل فيها الحق والأقوال ، ولكنها هى النتيجة التى لا بد منها فى أول عهد الإداعة مع انتشار الصحافة وتداول القراءة بين عدد كبير من القراء ، تميل اجمهرة الغالبه منهم إلى التسلية ولا تستعد بثقافتها بطلب الفنون العالية والتعبيرات الرفيعة فى آداب اللغة ، وسائر التعبيرات التى تؤديها الصور بوسائلها المتعددة

وتتلخص هذه النتيجة فى الاتجاهات الآتية :

و (أولها) وفرة القصص السهلة التى تخدطب العرائز ولا سيما العرائز الجنسيه وغرائز الصراع التى تتأثر باخاوف والأهوان ، وتميل القصص بالصور المتحركة ود جعلها من شئون السماع ولم يقصرها على القراءه

و (ثنيتها) شيوع الموضوعات العرسية التى يمكن أن توصف فى حملها بأنها من موضوعات الصحافة الشائعة يشترك فيها جمهرة القراء

و (ثالثها) قلة الشعر المستقل وكثرة الشعر الذى يعتمد على لغز والمناظر المسرحية ويقترن به لرقص ومواقف العزل ويلهو على الإحمال

تدث هى الاتجاهات الشائعة التى تعم اجمهرة القارئة ولا تنحصر بطائفة من طلاب المطالعة التى لم تتأثر بانتشار الصحافة المستقلة وبرامج الإداعة ومعارض الصور المتحركة .

إلا أنها - كما قلنا - اتجاهات شائعة تحكمها العبدية ولا تلغى وجود الاتجاهات الجدية التى تستعد بالأدب بثقافة عالية أو فهم رحيح ، ورعة صادقة فى لاستفادة وتهذيب العقل والذوق .

فإلى جانب القصص الغريبة والمنظر المثيرة ، توجد المطامعات الرفيعة في المقد
والتدريج والتحليلات النفسية ، وتوجد التصانيف التي يدرسها الطالب في جامعته
وتشتمل عليها برامج التعليم في مراحلها العالية

وربما كان نصيب المقد أكبر من نصيب الخلق والابتداع في هذه المطامعات
الحديثة . ولكنه نجد مستقر في كثير من موضوعاته ، وكل استقلال فهو نوع من
الخلق والإشياء وإن لم يأت بشمرة جديدة ؛ لأن الاستقلال في المقد كالإبداع في
نسرات العنود ، كلاهما يعتمد على الشخصية ، للؤلؤ وموازيه التي لا تختل
بالحاكاة أو بالغاارة

وطوالح لأمل تبشر بالانقراض من هذه الحالة إلى حالة خير منها ؛ لأنها تنشر
بالتخصص بين القراء كما تنشر بالتخصص بين الأدباء

فالفنص المهدبة توحد إلى جانب القصص الغريبة وإن كانت الآن لا تروج مثل
رواجها .

وقفة الشعر المستقل أو المحض لا تدل على تطماء شعلة الشعر في النفس
الإنسانية ، ولا نحسب أن هذه الشعلة تطفئ في وقت من الأوقات ؛ إذ كان
الشعر ملكة إنسانية لم تتجرد منها قبيلة من قبائل البشر وصلت إلى طور التفاهم
والتحاطب ، ولا شك أنه أول ما يسبقه الطفل الوليد من الكلام ، لأنه يتأثر به
في المهد قبل أن يفهم ما يقال بلغة الخطاب .

إنما قل الشعر المحض لأن موضوعه مشترك في العصر اخاصر بين كثير من
التعبيرات التي تؤدي رسالته أو سوب عنها ، ومنها السماع الميسر في جميع البيوت
من طريق الأذاعة أو طريق الاسطوانات ، ومنها التعبيرات العاطفة التي تعكس
عن شعور القارئ والسماع كلما اطلع على حبر أو حادث يسه إحساسه ويشعل
حاطره كما كانت تشغله من قبل قصائد الشعراء .

ونحن في عصر يجمع بين التقيصين ؛ لأنه عصر اشاهدات انعالية التي تراجعه
الإنسان كل يوم بمحمة مفعولة وإن لم تكن مدحمة منظومة أو مقروءة

نحن في عصر يستطيع أن يجمع بين التقيصين لأنه عصر العديبات التي لا
تجصر في حدود البلدان ، وهذان التقيصان هما التخصص والتعميم



ففى وقت واحد يتخصص الطب مثلاً حتى ليجود الطبيب الذى يعرف كل شىء عن علاج العين ولا يعالج الألف ، وهو إلى جوارها .

وهى هذا الوقت نفسه يشعر هذا الطبيب أنه ينقطع فى عرلة عن العالم وعن علمه نفسه إذ لم تتسع معارفه العالمية ولم يكر به إحاطة ملمة بكثير من الدراسات والمعلومات .

وكذلك يتجه الأدب إلى التخصص كلما عم وانتشر وشاع بين اجمهرة والعلية المفكرة ، فلا يزال حتى ينقرد كل من من فونه بقراءته وكثابه مع الإلدام لمحيط بسائر الفنون .

وحلاصة القول فى اتجاهات الأدب العربى لحدث أن الاتجاه المتطرف منها غير أصيل وغير مستمد من بشية الأمة العربية ، وأن لحالة انعملية أقوى أثراً فيه الألب من المذاهب والمدارس الفكرية ، ولكن هذه المدارس والمذاهب لم تترحرح عن مقامها ولا تزال فى تطور التطور الذى يأتى به التخصص بعد التعميم والشيوع ، وإن الملكات الناقدة أكبر عملاً فى عصرنا هذا من الملكات الخالقة ، ويشمع لها أنها ملكات ناقدة تجبح إلى الاستقلال ، وهو أقرب ما يكون إلى الخلق والابتكار

وتكن شىء يمكن أن نقاد عن الأدب العربى الحديث ، لا أنه فى ركود وجمود ؛ إذ الواقع أنه فى « ارتجاج » دائم لا ركود فيه ، ولأن من هذا الارتجاج فى التمهيد لفرز والتميز والصفاء .

وكذلك يأتى المحض بعد المحض فى مضطرب الآراء والأقوال

الأدب والحياة



من العناء الصائع تعريف الأدب على صورة من الصور للاعتراف سوع من الأدب
وبكار نوع آخر فما من تعريف سمعناه إلا وهو يسمح لكل أدب أن ينصوي فيه
يقال مثلاً إن الأدب ظاهرة اجتماعية ، أو يقال إنه ظاهرة اقتصادية أو ظاهرة
بيولوجية ، أو عرديك من الطوهر المختلفة ، ولك أن تقول عن ظاهرة من هذه
الظواهر أو عنها جميعاً حسن ثم ماذا ؟ فلا يسع صاحب التعريف أن يسهي
بك إلى باب مغلق على نوع من أنواع الأدب ،

ذلك أن الأدب كالحياة لأنه تعبير عنها ، فلا يسوعبه مذهب ولا يستغرقه أسلوب

قل مثلاً إن الأدب ظاهرة اجتماعية ، لماذا في هذا ؟

إن لمجتمع لا يستند أعراصه ومقاصده في أربع وعشرين ساعة ، ولا في سبعة
أيام ، ولا في شهر أو بضعة شهور ، ولا في عام أو بضعة أعوام

ومن الحائر أن ظاهرة اجتماعية تتحقق في خمسين سنة ، وتبدأ في هذه السنة
وكانها معزولة عن مجتمع أو ماقصة لمصالحه الطاهرة ، ولكنها بعد خمسين سنة
تؤتي ثمراتها التي لا نعرفها اليوم ولا نعرف سلفاً كيف تكون

وليس أصر باجتماع من قطع اسل ، ولكن الكاتب قد بشجع العرونة في قصة
بكتبها ، وقد يكون تشجيعه لها احتجاجاً على نظام الرواح في المجتمع ، وقد يؤتى
هذا الا حجاج ثمرته بعد سنوات ، فيصح على هذا الاعتبار أن يكون تشجيع
العرونة ظاهرة اجتماعية ودللا على مرض اجتماعي يحتاج إلى العلاج

فإذا قلنا إن الأدب مسأله اجتماعية فما الذي أنحناه بهذا التعريف ؟ وما الذي
حرمناه ؟

هل أنت مستطيع أن تشيد بالأدب الذي سموه أدب البرج العاجي ولا تخرج به عن الأدب الذي هو مسألة اجتماعية .

فلماذا حار في المجتمع أن تعرض حذيقة لسرعة لا تورع فيها القمع والشعير ولا تغرس فيها التماح والكمثرى فقد جاز في هذا المجتمع نفسه أن تنظم الشعر وصفاً للأرهار واليساتين .

وإذا جاز في المجتمع أن تنشئ مصلحة للأثار لا تباع تحمها ولا تدارم عيبها فقد جاز في هذا المجتمع نفسه أن تصف أنها الهول بمقال أو علة مقالات ، وجاز فيه أيضاً أن تحكى تلك الآثار بصناعة الصور والتعائيل

ومن السخف أن يقال إن الطبقة الحاكمة هي التي مسحرف بالأدب عن خدمة المجتمع لخدمة مصاخرها ومآربها ، وإن الأمر وكل إلى الشعب لما نظم أحد شعراً ولا كتب حرفاً في عبر القوب والكساء والدواء وما يمحق بهذه الأشياء .

فقد عرفنا الأدب الشعبي بمصر سعة فروع متوالية ، فلم تعرف فيه هذه الشروط ولا تلك الموع . ولم تعرف له صيغة عامة غير الصيغة الإنسانية التي تعم جميع الطبقات في جميع الأوقات .

على أي موضوع كان الأدب الشعبي يدور بمصر منذ القرن السادس للهجرة ؟
نه كان يدور على ملاحم أبي زيد الهلالي والريائي حليقة والوزير سالم ومسيب ابن ذي يزن وغيرهم من أبطال هذا الطراز .

وقد احتلقت الهيئة الحاكمة خلال هذه القرون من الدولة الفاطمية إلى الدولة الأيوبية إلى دول المماليك إلى الدولة العلوية

واحتلقت الأحوال الاقتصادية من رواح النقل في تحارة المشرق والمحرب إلى إعطاح الصفة يسهم إلى نشأة الزراعة القطبية إلى محدد المعاملات التجارية بين القارات الشرقية والعربية .

وهي جميع هذه المرون كانت قصة أبي زيد هي هي ، وقصة الوزير سالم على بساحتها الأولى ، وقصة الدويس والتباينة مجموعته في القرن الثالث عشر كما كانت تسمع قبل ذلك بثلاثة أو أربعة قرون .

وهذا هو رأى الشعب فى لأدب الشعبى ، لا سلطان عليه للطبقة الحاكمة لأن هذه الطبقة حاكمة كانت تجهل اللغة التى نطقت بها قصائد السيرة الهلالية وما شابهها ، ولأن قبائل بنى هلال وسى مغلب وسى من شئت من الأباء لم يكن لها سلطان على الدولة الحاكمة ، ولا كانت الدولة الحاكمة معتزة بهم أو حارية فى نظام المجتمع على مثالهم .

فلماذا أقبل الشعب على تلك الملاحم يسمعها ولا يمل سماعها سبعة قرون أو تزيد ؟

وإذا كانت الأفلام والروايات المسرحية فى قصصه لمخرجين ، وكان المخرجون فى قصة رأس المال ، شاعر الرتبة الذى تسخره عشرة ذراهم من العشاء إلى مطلع العجر تراه فى أى قصة كان ؟ . وما هى المساربات المصرية أو السرجوارية أو الحركية أو الاسترحائية التى كانت تدبر من وراء الستار لصرف الشاعر عن الكلام فى الرغيف والفول المدمس إلى الكلام فى البطولة والعزل وغرام مرعى وسعدى وأحمرين وأخريات ؟

إن هذه الملاحم حقيقة واقعة ، وإن غرام الشعب بها حقيقة واقعة ، وإن ثباته على الأسماء بها مع اختلاف الدول ولأحوال لاقتصادية والصفات الحاكمة حقيقة واقعة .

فأين يذهب تعريفنا الأدب بأنه مسألة اجتماعية بين هذه الحقائق الواقعة ؟ وأى فرق بين الأحد بذلك التعريف وإهماله عاية الإهمال ؟

أليس المقصود بالأدب الشعبى أن يكتب بلغة الشعب ؟

أليس المقصود به أن يلقي القلوب والإقبال عند صفوة الشعب ؟

أليس المقصود به أن يصدر من صميم الشعب ولا يصدر من الأحكام أو المستغنين ؟

أليس المقصود به أن يأبى طوعية من الناظم إلى المسموع يعبر تسليط ولا إكراه ؟

بلى . وكل أولئك كان موقوراً لملاحم الهلالية وما جرى مجراها ؟ فلماذا كانت هذه الملاحم دائرة على البطولة والغربا ولم تكن دائرة على الرغيف والفول المدمس ؟ ومن الذى أكره الشعب على طلب هذه المعاني والإعرص عما هذاها ؟

حواب واحد لا سبيل إلى الخيد عنه بكلمة من كلمات الرظانة التي يلفظ بها أصحاب الأمر والنهي في تعريفات الآداب .

وذلك الحواب هو : شعور الإنسان .

قال الشعب « إنسان » قبل كل شيء ، ونفس الإنسان تهتر في كل زمان لأرضية البطولة والفن ، وتجري في ذلك على سة الحياة التي لا سة غيرها للأدب والفن ، كيفما اختلفت الطبقة الحاكمة ، واختلفت أحوال المعيشة ، واختلف الساطعون والمستمعون .

لقد كان الشعب يستمع إلى ملاحم أبي زيد وهو موقور الطعام ناعم بالرخاء والسلام ، وكان يستمع إليها وهو مهتد بالجماعة والنوب ، ولم يكن من همّ الحاكمين أن يعلموا المحكومين البطولة ويعرضو أمامهم قدوة بحارفة والمهجوم على الموت والخطر ، ولعلمهم قد مضى عليهم زمن وهم لا يعلمون من هو أبو زيد ولا يسمعون باسمه ، بل يعلمون منعوا الجلوس على القهوات التي تشد فيها تلك الملاحم مرآت بعد مرآت معاً للصوصاء والشجر ، وهم لا يدرون من أسبابه الكثير أو القليل

ثم بطلت ملاحم أبي زيد وحيثما بطوله رعاة البقر في البراري الأمريكية ، أو حلمتها بطولة العصافير في لندن الكبرى ، وبم تكن رعاة البقر ولا لعصافير دولة تروح لها الدعرة في وادي النيل ، ولم يكن إقبال الشعب على هذه الملاحم بعد تلك الملاحم لأنه (تأمرك) بعد أن تعرب ، وإن حلت دار الصور المتحركة محل القهوة البلدية وبقي حب البطولة والعزل كما كان ! لأنه حياة يفهمها أحي كائنا ما كان القائلون والمثلون .

وإذا انحدرت من عالم الإنسان إلى عالم الحيوان والتمسك فما هو العوان الاجتماعي الذي يدرج تحت رمز العول ونمرود المصغور ؟

إنما نتحل في هذه اللحظة رطاً من أصحاب المرجوريات والاسترحائيات والانتهاريات قد شال بأنفه وصغر حده وامتلاً عجياً من هؤلاء الناس الذين يسألون أسئال هذه الأسئلة الغضوبية . ويحفي عليهم أن الأمر متعلق بالفتح والتسلسل ووفرة العدد في الربيع !

وأفادهم الله وإن لم يفيدونا شيئاً .

ولكنهم مسئولون بعد ذلك لماذا يغنى انصهر يا ترى إذ شع ؟ أليس الشع هو المقصود وفيه الكفاية ؟ ولماذا يعنى إذا تعزل ؟ أليست العريضة الحسية هناك ؟ ولماذا تصيح الطبيعة وقتها هي برون أوراق العول ؟ أليس هذا سرها برحوريا استرخائياً مظهرياً إلى آخر هذه المنسوبات ؟

بعد كان أحهل جاهل من المستمعين إلى ملاحم الهلالي والزيو سالم ، ساد أكرم من بعض هؤلاء التمددات الذين يرسمون بالأدب طريقه وللحياة طريقها ، وهم حالة على الأدب وعلى الحياة .

وسيعاد تعريف الأدب على ألف صورة ! مسألة اجتماعية نارة ومسألة اقتصادية نارة ومسألة حركية أو مكوئية نارة أو تاروت ، ولكنه لن يمتنع بذلك عن موضوع ولن ينقص لموضوع ، ولن يكون أدبا ما لم يكن له نصيب من شعور الإنسان ، وبهذه المثابة يحدث عن القطب الشمالي مسحدثنا عن قريب ، ويروى لنا حر البطونة فيروى لنا خيراً يهر نفس الفقر والعنى والصغير والكبير ، ويذكر لنا الرهبة فلا يقول له قائل حتى . دعها وادكر مسرة العول المدمس ، ما دام ينسبنا برجع إلى الطبيعة إن لم يرجع إلى نفسه ، فبلمس صبت لعول ورهته من تربة الحياة .

الواقعية في الأدب



يسأل بعض القراء عن الواقعية في الأدب والفن ما هي ؟ ومن هم الواقعيون ؟ وما أصل هذه الدعوة ؟ وما هي رسالتها في عالم الآداب والفنون ؟

وهذا في حصة الأمر - أسئلة عن شيئين لا عن شيء واحد - أسئلة عن الواقعية في شأنتها التاريخية ، وأسئلة عن الواقعية في دعوتها الخاصة بعد اتصالها بالدعوات الحديثة من وحدوية وآداب موجهة ، وهوق الواقعية أو سربالبة ، وما هو من قبلها في الدعوات الحديثة .

إن الواقعية في شأنتها التاريخية دعوة بدأت في أواسط القرن التاسع عشر رداً على الدعوة الرومانسية أو المجارية ، وترتيبها في سلسلة الدعوات التي تشأت بعد عصر النهضة يأتي في المكان الرابع بعد دعوة الإنسانيين ودعوة السلفيين المحدثين ودعوة الرومانيين أو المجازيين .

في عصر النهضة حوالي القرن الخامس عشر أحد لأوربيون في الكتابة بالعباب الوطنية بعد أن كانوا يكتبون الأدب والعلم باللاتينية أو بالإغريقية ، وشأ من ذلك ما لا بد أن يشأ عند الكتبة بفحات لم تتسع قبل ذلك لمطالب الأدب والعلم والفلسفة والدراسات الرفيعة والوضيعة

شأ من ذلك كتابه بغير قاعدة وبغير أحكام مرعية تصرع لقواعد والأحكام في لغة اللاتين ولغة الإغريق ، واستمر دعاء المدرسة الإنسانية على هذه الموصى في النصيح والأساليب ، فارتفع العلماء والأدباء الذي يفهموا بأداب السلف وبلاغتهم العالية ، وبهضبت من بينهم دعوة سميت بالسلفية الحديثة ؛ لأنها تنادي باتباع أساليب السلف وبتحاد القواعد على نمط جديد من غير تقليد كسقييد النقل الألى على عصر الجمود .

رشاعت هذه الدعوة السلفية الجديدة ، ونحن نسميها الدعوة الاطرادية ؛ لأنها تدبىن بالاطراد على سمة متسعة ، وتكرار الابتداع المتفرق الذى تذهب فيه كل طائفة مذهبها المنقطع عن سواها ، كأنها بدعة بين المدح لا تثول فى حميتها إلى قسطامن مستقيم .

شاعت الدعوة السلفية أو الاطرادية وصارت سيرا لم يعرف له نظير منذ عصر الكتابة اللاتينية والإغريقية . ومضى عليها نحو ثلاثة قرون وهى مهيمنة على الأقلام والألسنة فى العالم الأوروبية ، كلما صنعت فى أمة من أممها قامت بها أمة أخرى لا تزال فى طور النشأة الأولى ، وتمادى بها الإصرار على القواعد والأحكام ، حتى حمدت وتحجرت وصفت بها الأقلام والألسنة فى بيان عصر الثورة الفرنسية ، فتصدى لها طلاب التجديد واستصرف آخر لإصلاح العقول والأدواق - وشأت من ثم مدرسة الرومانيين أو المجازيين ، تحاول أن تجعل لكل كاتب أو شاعر نصيبا من الحرية الفردية إلى جانب القواعد المقررة فى الأساليب العامة ، وصادف ذلك شيوع الأفاضل الشعبية التى تمسح فيها أحبار الفرسان والباطل . وأخار العشاق والحسان ، وأطلق على الدعوة اسم الرومانية ؛ لأن تلك الأفاضل كانت تعرف فى الغرب باسم الرومان .

فالمدرسة الرومانية ، دن تقوم على أركان ثلاثة هى .

١ - سهولة القواعد .

٢ - وحرية الكاتب فى إظهار نزغته الشخصية

٣ - وتصوير الحياة على صورة الأمانة الموروثة من أيام أفاضل البطولة والفروسية

هذه الدعوة رومانية أو المجارية أفرطت وأصابتها ما يصيب كل إفرط من رد الفعل وحب التعبير ، فكان رد الفعل هو الدعوة الواقعية أو الرئالزم ، وهى مفهومة على هذا الوجه هى نشأتها التاريخية ، فهذا أردنا أن نعرف لماذا شأت دعوه الواقعيين ، فعليما أن نعرف العيوب التى أرادت تعبيرها من دعوة الرومانيين فى دور الإفرط والاحدار ، وهذه العيوب تجمع فى مأخذين ظاهرين . أحدهما حب التجميل ، والآخر ظهور الطابع الشخصى المفرط فى الكلام لمظهر والمشور وحب الواقعيين فى إنكار هذا الطابع الشخصى المفرط أنه يحل بالحقيقة العلمية ويصين الحادث والأشخاص بصعفة ملونة على حسب أهواء الكاتب والشاعر ،

وهذه الصبغة مع حب التجميل يتعد بالكثافة عن الواقع المشاهد في الحياة
وتصور الناس كأنهم يعيشون في عالم الخيال ، ولا يمارسون الدنيا المحسوسة ، كما
يمارسها الأحياء - بما فيها من جمال وقبح - وما يمتزج بها من سرور وحزن ، ومن
سعادة وشقاء .

وعبينا أن نذكر أن الواقعية ظهرت مع العلم الحديث في إبان نشأته واندفاعه ،
فأرادت أن تكون الكتناه كلها على نسق الكتابة العلمية . محدودة من الطابع
الشخصي والنزعات العاطفية مفيدة بالصور التي تشبه الصور الشمسية كأنها من
صنع لآلة لا سلم من الجمود والخفاف - ولا نكران لرسالة الدعوة الواقعية في
حينها ، ولا في صواب الحملة التي حملتها على مدرسة التجميل ولطابع
الشخصي والأحيلة لمثالية ولكنها هي أيضاً تعرضت لعواقب الأفراد وامتهدت إلى
هذه العواقب على أيدي فريق من الواقعيين بلغ بهم اللجاج في دعوتهم إلى نكار
الواقع أو إلى تصويره كما أرادوه فعدوا من السب الآخر إلى أخطاء كأخطاء
الرومانيين وخالفو دقة العلم وأمانة الخس فلا هم واقعون يلتزمون الوصف
المحسوس ، ولا هم حياليون يتعلقون بالأمثلة العليا

يصورون الدنيا كأنها ليل مطبق الظلام ، والواقع المحسوس يرى بأبصر نظرة أن
الدنيا ليل ونهار ، وأن لديها لا يخلو من صباء ونهارها لا يخلو من عمام وعصاء

ويعصرون الحياة كأنها جحيم ليس فيه غير الرائية والمعدبين . والواقع
المحسوس يقول لنا كل يوم إن الدنيا ليست بالجحيم وليست بالعدو ومن يقيم
ولكنه دينا تتحى منا أن نحده ونسعى ولو كانت جحيماً مطبقاً لما كان فيها
معى للمضى والجهد

ويعصرون الناس كأنهم لا يحلمون ولا يسحيلون ، وليس من الواقع أن نسمط
الأحلام والأحيلة من حساسات : لأن الواقع الذي يراه البقظان نكلتا عيبه
المفوحتين أن الناس يحلمون ويتخيلون .

ويعصرون الرديلة كأنها حكر لطائمة واحدة ، هي الخابية وعبرها من الطوائف
محنى عليه كما يقال هي لعه القادون والواقع أن نبي آدم جميعاً بصابون وبصبيون .
ويجنون من الرديلة ومحنى عليهم الرديلة ، وبكيلون بالكيل الذي يكال لهم في
السر والعلانية ، فليس فيهم ذرية ملائكة ولا ذرية شياطين

وأعجب العجب أن يكون الواقع حجته في الصدق والكذب ، وحق والباطل ، وأن يكون الواقع في الوقت نفسه هو الفساد الذي يجب أن يتغير وهو الساحل الذي لا يحول عليه . فهو مقدس لأنه واقع ، وهو لعنة لا يحق لنا أن نواجهها إلا لطلب تغييرها ونهدمها من أساسها ونأتي بشيء يساقص هذا ، والواقع الذي نحسه ونره . وإنما نحقق هذه الصورة على الواقع لأناس غير الواقعيين لأنهم يدينون عقيدة لهم تتمثل بعد في الواقع اعسوس ولم تول بعد حلماً من الأحلام أو خطة معروضة للحث ومعرضة بعد ذلك للتنفيذ . وليس بالبادر أن نسمع أنساً من دعاء الواقعية يتادون بها وهم يجهدون أصولها ويخلطون بينها وبين الدعوات التي تناقضها . فيزعم أحدهم أنه واقعي وجودي ، وهم نقيضان ؛ لأن الواقعية تعرض على من يدين بها أن يصف الحادث وصفاً عديمياً حلياً من الصبغة الشخصية كأنما هو تحارب العلم أو معادلات الرياضة التي تتساوى عند جميع الناس وهذا في حين أن الوجودية تحرص على إبرر الخصائص الفردية ، وترى أن كل فرد سحنة فريدة لا تتكرر في الكون ، ولا يجوز أن ننشأه وجود هذا الفرد ووجود ذلك لأن التشابه تقيد ، والتفديد إلغاء للوجود ، أو مزل به إلى مرتبة الآلات وهي انكثاب التي لا تعلم بوجودها ولا بوجود سواها من يدب أوسى . .

ومنهم من يزعم أنه مادي تاريخي واقعي مستعصى في نفس واحد ، مع أن المستقبليين يحتقرون التاريخ ويقول رعيمهم « ماريى » إن الالتفات إليه كإفراع الدم الحى في نوايب الموتى ، ومع أن المادى يصطعب التبشير بالسسم ، والمستقبلى يحسن الحرب سبيل الارتقاء واختير الأصلح للقاء .

ومنهم من يزعم أنه واقعي وطبعى في وقت واحد ، مع أن اندهب الطبيعى إنما نشأ لاستدراك نقص براء في الدعوة الواقعية ، ومهم يكس بين الدعوتين من وجوه الشبه فهما مفترقتان حين تنظر إلى أنواع الأدب التي تحاربها ومحملان عليها فالواقعية تحارب الخيال وخرافة الشخصية والدعوة الطبيعية تحارب الصبغة والتسميق والفصاحة المأقفة ولا تكرر الصبغة الشخصية . ويكد كل قطب من أعطاش سرر بصورته المعروفة من وراء أنطاله وحوادثه ومناطره المسقة . وليست الكلمة لأخيرة اليوم للدعوة الواقعية ولا للدعوة الطبيعية في سوق الدعوات ومزاحم الأديين والعساوين فقد ظهرت بعده دعوى الداديين والمكعبيين والمستقبليين وما

شدها من الدعوات التي يشملها جميعاً عنوان السريانية أو فوق الواقع . وقد يكون المقصود بما فوق الواقع أنه يجاوز الواقع المحسوس إلى الواقع المستتر في العقل الباطن ، أو الواقع المختلط بالفوضى في صوصء المدينة الحديثة . فكلمة انتعد النفس عن العقل والرشد ومضى في الدعوى أو فى أضغاث الأحلام فهو التعبير الصحيح عن هواجس النفس الخفية وعن الوعي الباطن الذى يرفض المسطق والحكمة وصور الجمال ومحاسن الأخلاق .

يكمن اسم « الدادة » للدلالة على الفرص الأخير من هذه الدعوات فوق الواقعية ، فإن الكلمة مأخوذة من الحروف الأولى التى يلفظ بها الطفل على مثال « بابا » « ماما » و « دادا » هى ألسط العنرة الأولى - لأنها باصطلاح الطفولة الفرنسية تطلق على حصان الأطفال

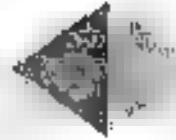
وأول سطر يقول هؤلاء الواقعيون الفائقون إن عبارات الأحلام هى أصدق العبارات الإنسانية ، إنها مكافئ النفس على البديهة تنطق بلا تزويق ولا تسويق ولا نفاق ولا اختلاق

وأصح من ذلك أن يقولوا إن صيحات الحيوان هى الصدق الذى لا صدق فوقه على هذا الاعتار ، ودا تراجعت هذه الدعوات النذرة بكلمة وحدة ، هى كلمة التحذير التى يقال لمن يتخطى الحدود . . . « عندك » .

نعم هذه لدعوات انباهرة تترجمها جميعاً كلمة « عندك » يقال تحذيراً لكن دعوه تجاوز الحدود وتحالف الواقع باسم الواقع وهى ليست من الواقع من كثير ولا قليل

إن الواقعية الصادقة لا تجرد البشرية من أحلامها ولا مجرد الدنيا من محاسنها . فلا يغاب الأدب الذى يصورك الإنسان على حقيقته وأدبا على حقيقتها ، وما وراء ذلك فهو وراء الواقع هى النفس وفى العقول .

الأدب العربي المطبوع .. تطور قبل القمر المصنوع



يسألونك هل يتطور الأدب العربي في عصر القمر الصناعي ؟

ولك أن تقول : بل قد تطور الأدب العربي فعلا ، قبل أن يكون القمر الصناعي شيئا يدركه العلم ، أو شيئا يدركه العيان .

وليس يحى أن الحكم على القمر الصناعي حكم على شيئين مختلفين : القمر الصناعي في عالم النظريات العلمية ، والقمر الصناعي في عالم الصناعة والتطبيق الذى يخرجه إلى حيز المحسوس .

والفكرة - أو النظرية العلمية في الأقمار الصناعية - ليست بالبدعة الحديثة ، وليست كذلك بلاثرائقديم الموعلى فى القدم ، ولكنها على أية حال ليست بسابقة الفكرة الأدبية التى تنعم منها أن الأدب يسعى أن يكون صادقا فى التعبير عن الحياة الخاصة ، ولا يسعى أن يكون محاكاة آلية لما سبق من الآداب فى الأرمنة الماضية .

وليس منا من لم يشاهد حقيقة النظرية لعدمية التى يقوم عليها اختراع الأقمار لصناعية ، قبل ظهور هذا الاختراع إلى حيز الحس بعشرات السنين ، فإلى يجرى القمر الصناعي على نظرية التوازن بين قوة الجاذبية وقوة الحركة التى تطرد الجسم من المركز على حسب سرعته . وكنا قد رأى تطبيق هذه النظرية فى كوب الماء الذى لا تسقط منه قطرة وهو يدار فى سرعته الخاطمة ، وكنا قد رأى تطبيقها فى سرعة الدراجة التى تعمل على الأرض تكاد تسلقى عليها بحابها ولكنها تصل مع ذلك سائرة بمعنة فى لىر بحركتها إلى تقاوم الجاذبية الأرضية ، وكنا قد رأى المقلع الذى يحمل الحجر ولا

يسقط في دوره إلا إذا هدأت هذه الدورة وعلت فيه قوة الجذب إلى الأرض
عنى قوة الحركة التى تطرده عنها
ليس فى هذا شىء جديد . .

نعم . ولا فى الصاروخ الذى يرفع القمر شىء جديد من وجهة النظريات العلمية ؛
لأن حركة الجسم بما يندفع منه أمر مألوف فى بحوث العلماء ، مألوف فيما نراه
ونحسه حين تطلق المقذيفة من المدفع أو البندقية

أما الجديد فى الأقمار الصناعية فهو وجود المال الذى ينفق عليها ؛ لأن المصانع
لا تنفق للملايين من أموال الناس لتحرير القمر الصناعى أياماً فى الفضاء . ولم
تستطع الدول أن تنفق الملايين لهذا الغرض ، لا حين أصبحت للصواريخ علاقة
بالدفع والسليح ؛ ولهذا وجدت الاعتمادات التى تصرف فى تجربة الصواريخ ،
ولم توجد لاعتمادات التى تصرف على تجربة القمر الصناعى فى دول شتى .
يكثر عندها العلماء ، ولا تقصر فيها جهود الصاعى عن عناية من العايات العملية .
وكلما استطيع الإنفاق يعبر إذن من الهيئات السياسية أمكنه زيادة النفقة على
تجارب الأقمار المصنوعة حتى تستوفى أسباب النجاح

والذى حدث فى تطور الأدب العربى شبيه بهذا وإن كان سابقاً له فى جاسيه
التنفيذ والتطبيق .

فقل أن يفكر أحد فى قمر صناعى يخترع ويرى بالعين فكر المجددون فى إحياء
الأدب العربى وإطلاقه من قيود التقليد والمحاكاة إلى فضاء الحرية والابتكار ، وقل
أن يقول حافظ رحمه الله :

ارفعوا هذه الكمائىم عا ودعونا شم ربح الشمال

كانت هذه الشمال تهب فوقنا وكان الجو الفكرى يتهباً لاستقبال الأدب العربى
المطبوع كما بهأ جو المكان بعد ذلك لاستقبال القمر المصنوع

ولا حاجة إلى الإطالة فى القول والرد ، أو فى التأييد والتعديد ، فإن المقيدة بين
الأدب العربى فى سنة ١٩٥٧ والأدب العربى فى سنة ١٨٥٧ بعيداً عن هذه
الإطالة ، وتصور لنا إن فمرنا الأدبى قد كان فكرة ناشطة يوم كان القمر الصناعى
حلماً فى الخيال أو معدلة رياضية شبه أحلام الخيال

وشأن الأدب العربي في دور التنميد العدمي كشأن القمر الصناعي في هذا الدور
وإن لمعزل ، عند التنميد ، على الجهود العملية التي يستطيعها الناطقون بالصناد
لتحقيق الأفكار وتطبيق النظريات ، ولا زيادة على فكرة التجديد بهذه الزيادة في
أعمال التطبيق والإبحار ، كما أن العلم لم يزد شيئاً في نظريات الحركة وهو ليسها
الدائمة بعد ظهور الأفمار الصناعية للعيان .

إن قمر الآداب قد صعد فعلاً إلى سمائه يوم انطلق من قيود المحاكاة
وتصرفت به الأقلام في مختلف الموضوعات بين مظلوم ومشور ، وبين نقد ،
وتدريخ ، وبين قصة ومقلد . وليس يصح في الرأي أن يقال إن الأدب العربي
في عصرنا هذا قاصر عن مطالب أهله ، فإن هذا قد يصدق على خصب
المكان ولا يصدق على خصب العقول والملكات ، فإذا قيل إن تربة الإقليم
الذي نعيش فيه الأمة لا تواتيها بكل ما تحتاج إليه من الثمرات والخيرات
فذلك شيء جائز في الحس ، وقع بين أعيننا في مختلف الأفطار أما أن
يقال إن عقول الأمة لا تواتيها بحاجاتها الفكرية فهو قول متناقض لا يستقيم
لا فيما يفهمه ولا فيما يراه . إذ كانت حاجة العقل لا تزيد على ما يستطيعه
من الإنتاج ، ولا يحدث في أمة من الأمم أن تكون لها عقول نتج ثم تكون
العقول التي ذوبها في الإدراك طائفة لشيء بهوق إدراك المستحين

ونشاهد في تواريخ الآداب أن « العصر الحاضر » في كثير من الأزمان يتعرض
للهم من بيته ويجد الإصاف أحياناً من لاحقته ومن يستطيعون بعده أن يورثوا
بينه وبين سواه

وفي مذكرات « دستيفسكي » كاتب الروس الأكبر يشير هذا العبقري القدير إلى
النعاة على عصره ويحاول أن يدفع الشبهة عنه وعن زملائه في الأدب بما استطاع ،
ولو أنه عرّضنا أمانة آداب لأمة الروسية مد عرفت لها آداب همومة في العالم لما
وجدنا بين أعمالها من هم أحق بالذكر والإعجاب من (دستيفسكي) وزملائه من
أمثال تليستوي وبرجسيف وجوركي وشحوف ورتريباشيف وأندرييف وغيرهم وغيرهم
من طبقة هؤلاء الفحول أو بين هم دونهم بقليل

وهكذا يحدث في عصرنا هذا حين يقاس إلى عصور الآداب القريبة منذ بدأت
بها نهضة لتجديد ، فلا نمتأ سماع فيه صيحات النعاة الذي لا يعملون ولا

يقدرّون جهود العاملين ، ولا نفتأ راعم يزعم أن الحاضرين مقصرون ولا يقول لنا من هم السابِقون الواصلون . أهم أدباء ما مضى قبل قرن من الزمان ؟ أم هم أدباء ما يأتي بعد قرن آخر من الزمان ؟

لا هؤلاء ولا هؤلاء بصح أن يقال إنهم فعلوا ما لم يفعله المحاصرون في خدمة الآداب العربية . وقد يأتي العصر المقبل بجديد حسن . ورجو أن يفعل ذلك ويجاور لدى من حيث الظن والرحاء . ولكنه حين يأتي به يحسب له ولا ينقص من حساب من تقدمه ، بل يضاف إليه .

ولا بأس سائل . هن وصل الأدب في عصرنا إلى العاية ؟ فإن جوابه سؤال مثله : هل وصل القمر الصناعي إلى الغاية في سمائه ؟

إنه لا يازد طملاً يبعثر ويتعشم ، ولا يحسب أن وصلنا في الأدب العربي أكثر منه تعشراً في الخطوات وتعثماً في الكلمات ، وما كان شوط أن ينتهي أبدأ إلى نهاية المطاف ، وما يكون لنا أن نترقب هذه النهاية في مقبل الزمان القريب أو مقبل الزمان البعيد ، ولكننا نعلم أن القمر الصناعي يدرج والقمر الأدبي لم ينقص ولم يدور عليه جيالان في موضع واحد . وسيدور القمر الصناعي دورته قبل أن تتم الدورة بالأدب في لغتنا أو في سائر اللغات ؛ لأن حو الفضاء يدرج ويقاس فيما ندركه بالأحسام ، وأما حو القوس فلا عاية له ولا قرار ، ولا هو مما تحده الأيدي ولا بصار أو تحصره المصانع والأدوار

اتجاه الشعر العربي الحديث



نتقل الشعر العربي من عهد الحمود إلى عهد النهضة في أربع مراحل :

« أولها » دور التقليد الضعيف .

و « ثانيها » دور التقليد المحكم .

و « ثالثها » دور الابتكار الناشئ من الشعور بالحرية القومية

و « رابعها » دور الابتكار الناشئ من الشعور بالحرية الشخصية أو من الشعور

باستقلال الفرد في شعوره .



محمود سامي البارودي

وكان أكبر الشعراء الذين طهروا في طليعة دور الابتكار محمود سامي البارودي الذي سبغ في أواخر القرن التاسع عشر ، وتوفي في أوائل العشرين

كان البارودي أكبر شعراء العربية في أواخر القرن التاسع عشر غير صارع ، وكان أخرى أن يقال إنه بقية من شعراء السلف المجيدين عاد إلى الحياة في الرمن الأخير ، لأنه كان صاحب سيقه حية حتى في تقليده ، فكان في معظم شعره واحداً من شعراء السلف المتقدمين ، ولم يكن قصاراه أنه مقلد يصاغة التقليد

كان « سلفياً » مطبوعاً وإن تحلف في العهد لأخير ، وكانت سته ستة الشعراء العرب في الأسلوب والموضوع ، ورب أفرط في اتزام الموضوعات السلفية حتى نهج على نهجها في وصف الطلول والريمان والسقا والهادية ، فلم يكن للثقافة الحديثة أثر إلا في الباهر الذي لا يقاس عليه .



وقد لحقت المارودي طائفة من الشعراء كان لثقافة الأوربية أثر ظاهر في وجهتها وفي اختيار موضوعاتها ، ونعني بهم في مصر أمثال : إسماعيل صبرى وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم ، وفي لبنان والشام أمثال : نجيب الخرداد وحليل مطران وبشارة الخوري . وفي العراق أمثال : الرهوي والرصافي والشمسي . ولكن لأثر الذي ظهر في شعرهم من الثقافة لأوربية رجع إلى الحركات الاجتماعية والسياسية ، وقليل ما يرجع إلى الحركات الفنية والأدبية .

وهذا الدور هو الذي عتينا به دور « الانتكاز الناشئ » من الشعور بالحرية القومية » .

فنهضة هؤلاء الشعراء هي نهضة المجتمع كله في ميدان الحرية السياسية والبقعة القومية ، ولهذا شاع في عهدهم أن الشعر الحديث هو الشعر الذي ينظم في مسائل السياسة والاجتماع وفي حب المناكر وتحزيز المصالح ، وما إلى هذه الأعراس العامة ، وكل ما عدا هذه الأعراس فهو شعر قديم .

والمرق واضح بين فهم التحديد على هذا المعنى ، وفهم التجديد من الوجهة الفنية

التجديد في الشعر

فالشاعر الذي ينظم في الوصف أو في العزل ويعبر في نظمه عن شعوره الصحيح ، هو شاعر مجدد غير مقيد ، وإن كان الوصف والعزل من أقدم الموضوعات

والشاعر الذي ينظم في مسألة اجتماعية أو مسألة عامة ، ولا يستقل بالتعبير الصادق في نظمه هو شاعر مقيد ، وإن جاء في أحدث العصور

والعمل الاجتماعي والعمل الفني كلاهما واجب ، ولكن لا يصح من ذلك أنهما عمل واحد ، وأن الانتكاز في هذا يستلزم الانتكاز في ذلك

على أن هذه المدرسة قد أضطرب الشعر من كثير من القيود وجددت شباب الدعة ووسعت نطاق الموضوعات ، وكانت مرحلة في التجديد لا على عهد الانتقال إلى التجديد الفني بمعناه الصحيح

وقد جاءت بعدها مدرسة الشعر التي سميها مدرسة الابتكار المستقل أو مدرسة الحرية الفردية ، وهي المدرسة التي يطلق فيها شعور الفرد حيث يطلق شعور الإنسان .

ويتجسّى الفرق بينها وبين المدرسة التي صيغتها في ملامح كل قصيدة ، وفي سمة كل ديوان ، وفي ظهور « الشخصية الإنسانية » على كل موضوع يتناوله الشاعر ، بعد أن كانت هذه الموضوعات عامة مشتركة لا يتميز فيها مقام عن مقام

بنية القصيد

فقد أصبح للقصيدة اسم يعرف وسية كالسيرة الحرة لا تسمح بتقدم بيت على بيت وقد كانت القصيدة قبل ذلك مجموعة من الأبيات لا تتسمى باسم ، ولا تتميز بعنوان .

كذلك كان الشاعر يصف عشرين إنساناً في مقام التقدير أو مقام الرثاء ، ولكمك تستطيع أن تنقل الأسماء بينها كما تشاء فلا تتغير الملامح ولا تتميز الأزياء ؛ لأن الشاعر هنا كالطوري الذي يصنع اللباس المجهرة لجميع اللباسيين ، وليس كالطوري الذي يصنع نكل لاس كسوة محكمة لا تصلح لسواه

وهذا الذي عينه بمدرسة « المرد المستقل » في الشعر ؛ لأن الشاعر من هذه المدرسة يعبر عما يحسه هو في كل حالة يتناولها بعاطفته وحيله ، ولا يصدر عن المعاني العامة المشتركة التي لا تتميز فيها بين شخصية وشخصية ، ولا بين مقام ومقام

ومن الجائز أن تسعى هذه المدرسة بالمدرسة الإنسانية ؛ لأن المعول فيها على سليفة الإنسان ، فهي إذا طالب الشاعر بشيء ، فكل ما نظمه منه أن يكون إنساناً صادق الشعور صادق التعبير ، وليقل بعد ذلك ما يشاء في كل زمن ، وفي كل موضوع

« معبر عن شعورك الإنساني » هو الشعر الوحيد الذي اتحدته هذه المدرسة في مذهب التجديد ، وهو الشعر الذي اتحدته كائناً هذه السطور ؛ لأنه من دعة هذه المدرسة منذ ظهورها في الربع الأول من القرن العشرين

وليس معنى هذا الشعر إلغاء الفوارق الوطنية والإقليمية ، أو استنكار النظم في موضوع من الموضوعات التي يطوقها الشعر ، في كل لغة ، وإنما معناه « أن صادق التعبير عن الشعور الإنساني هو التجديد الحق الذي يعصم صاحبه من التقليد واعاكة » ؛ لأنه يقول ما يحسه ، ومن قبل ما يحسه فما هو يعقله لأحد كائناً ما كان الموضوع الذي ينظم فيه .

فمن ركب الحمل هي العرون العشرين واجتاز به الصحراء ثم وصف مركبه هـ
فهو شاعر مجلد وإن كان موضوعه مشابهاً لموضوع طرفه بن العبد وامرى القيس

وإحتلاف الشعر بين الأوطان ولأقاليم فارق طبعي حاصل بطعه من غير حاجة
إلى القواعد ولأصول التي تفرض على الشعراء

فالشاعر الإنجليزي الذي يصف الهرم ، أو يصف النيل ، أو يتكلم عن رمسيس ،
لا يصبح مصري الشعر ولا مصري الشعور ؛ لأن موضوعاته مصرية ، والشاعر
العربي يصف شلال مباحراً ، أو عاب يولول لا يرث عريباً في سليفته وتفكيره وإن
ذهب بحياته إلى أمريكا أو فرنسا ، فلا فكأن له من طبعه الأصل ولا حاجة إلى
فرض طبيعة الإقليم عليه .

وقد كان لهذه المدرسة أثر في فوالب الشعر كما كان لها أثر في معانيه . فأطلقت
من قيود القافية بعض الإطلاقات ، وتصرفت في لأوران والبحور مع ملاحظة
العروض كما يلاحظه الأقدمون

مصمت مدرسة التجديد على هذا النحو قديماً منذ شأنها قبل أكثر من ثلاثين
سنة ، وبكثرتها على ذلك مثل الشعر الحديث في ناحية منه ولا تمتنه في جميع
بواحيه ؛ لأن من الشعراء في هذا العصر من نزع إلى المذهب السلفي مع التصرف
والإسكار ، ومنهم من ينظم للعداء ومصاحبة التمثيل في العصور المتحركة والروايات
المسرحية ، وتدعوه مجازاة الجمهور المسرحي إلى نمط من الشعر لا يكاد يختلف في
مادته عن مادة الموال أو الرحل الذي يشيع بين الحماهير

وبما تقدم يبدو أننا قصرنا القول غالباً على التجديد في قطر واحد وهو البلاد العربية
إلا أن الشعر الحديث في الاقطار العربية الأخرى يختلف في وجهته قليلاً أو
كثيراً من هذه الوجهة المصرية ، ويستحق في هذا المقام تويهاً خاصاً به على
حسب الموطن الذي يتبع إلى

فهناك مدرسة العراق ، وهي في الحقيقة مدرستان متجاورتان إحداهما يصح
أن نسميها بمدرسة الشريف الرضي ، وهي أقرب إلى المحافظة والحركة في الأسلوب
والأخرى يصح أن نسميها بمدرسة النوسية وهي أقرب إلى الانطلاق واللهجة
العصرية ، وكنتاهما مدرسة قوية ينظم الشعر في مختلف لأعراض ، وقد أصابت
إلى ثروة الشعر العربي ولا تزالان تضمضان إليه

وهناك مدرسة لسان ومصرية ، وتعبد على اللئاسيين خاصة نزعة التمرد
والانفصال من القديم سواء في وطنهم الأول أو في أوطان المهجر الأمريكية ، ومرد
هذه النزعة إلى حالة لسان السياسية التي جمعت في أيدي رجال الدين من
طوائف المسيحيين سيطرة الدين والدولة ، فاندفع المفكرون الناشئون إلى تحدى هذه
السيطرة ، ولا سيما المهاجرين منهم إلى أمريكا الشمالية وخبوية

وفي إفريقية الشمالية والسودان وأحجار طلائع لمدرسة التجديد بدع بعض
أعلامها القصة في الإحادة ، وهي تحطو في هذه البلاد جميعاً خطوات سراعاً في
ميدان الصبق والابتكار

« جمعة القول أن للشعر العربي اتجاهين في العصر الحديث : أحدهما اتجاه
« الشعر المسقل » والعالم عليه إيثار المذهب لإسنى المطلق ، أو مذهب الابتكار
المستمد من الشعور بحرية الفرد واستقلاله .

والاتجاه الثاني وهو اتجاه الشعر المضاف إلى فن الغناء أو ماطر الصور المتحركة ،
وهو متقيد بما يخدمة من هذه الأعراس ، يعلو معها حين ترتفع ويسف معها حين
تجنح إلى الإسفاف .

والغلبة في المطالب : محلية « الموقوفة لهذه الوجهة
والعمدة في مطالب الفن لخاصة للوجه الأولي مع الأيام

كيف يكون التجديد في الشعر

إذا أوجرنا قلنا إن التجديد هو اجتناب التقليد ، فكل شاعر يعبر عن شعوره ويصلي في تعبيره فهو محدد وإن تناول أقدم لأشياء ، هل شيء في هذا العالم الأرضي أقدم من الشمس ؟ إن الذي يصفها اليوم صادقاً في وصفه غير مقلد في تصويره محدد نام التجديد ، وإن لم يأت بكلام جديد

هكذا يجدد الشمس النهار ، ويجدد الأرض الربيع ، ويجدد الشباب الأمل والحب جيلاً بعد جيل

وليست الدنيا عتيقة بالية لأنها تجيش كل عام بربيع كالربيع الذي تقدمه ، وليس الشاعر عتيقاً بالياً لأنه يجيش بذلك الربيع كما جاءت به الدنيا في حبه ، موصوف على الصورة التي عهد لها آدم في جنة الفردوس ، ثم عهد لها أساؤه في جنانهم على هذه العراء ؟ التجديد - في كلمتين - هو اجتناب التقليد

أما إذا تعمدين الأسباب والتفصيل ، وتاولنا عناصر الشعر جميعاً فهي مختلفة في قولها للتجديد ، أو محتله على الأصح في حاجتها إلى التجديد

هذه العناصر هي اللفظ والنوزن والنصوع ، وهي على هذا الترتيب في حاجتها إلى التجديد مع الرص : فاللفظ الذي يتألف منه الشعر يبقى ألف سنة ولا يطرأ عليه تعبير يذكر ، ويصح في هذه الحالة لشعر مريء القيس كما يصدق لشعر البارودي ، مع دليل من التحرير أو التحريف الذي لا يلتفت إليه إلا المختصون بتعجيل أطوار الكلمات .

ويعنى باللفظ هنا امصردات في غير جمل ولايات ، وهي امفردات التي تطرأ عليها لزيادة القليبة كل بضعه قرون ، أو يطرأ عليها اختلاف الامتعمان من فترة إلى فترة في حياة اللغة الواحد ، ولأنه للشاعر من متاعه هذه الأطوار ، وقد يكون هو عاملاً من عوامل الزيادة والتصرف في الكلمات

إلا أن الجهد في تجديد المفردات يظل على الدوام أقل وأهون من الجهد في تجديد الأوزان وتجديد الموضوعات ، فالمعجم الشعري اليوم قريب من المعجم الشعري في عهد أصحاب المعلقة ، أما الوزن فقد اختلف في عدد البحور ، واختلف في عدد القوافي ، ولا يزال قابلاً للاختلاف ، وفي حاجة إلى الاختلاف

كاتب أوزان الشعر في الحاهلية قليلة البحور ، وكانت القصيدة الواحدة قليلة الأبيات ، ثم تعددت البحور ومجزئاتها ، وتصاعف عدد الأبيات في القصيدة الواحدة ، وطرأ التنوع على القافية في النحر ثم في التسميط والتوسيع ، ثم انتهب إلى العصر الحديث فظهر بيننا من دعاة التجديد من يدعو إلى إلغاء القافية ونظم الشعر مرسلاً أو مطلقاً على الطريقة الأوربية ، ولكنها دعوة لم يكتب لها النجاح ، ولا نصها جذيرة بالسجاح في المستقبل ، لأن أعارض الشعر العربي تتلزم القافية من حيث لا تدرى الأعارض الأوربية ، وقد يكون الإطلاق من القافية في الأعارض الأوربية نفسها مقصوراً على المطولات والملاحم التي تصلح للقراءة ولعلها تصح للسمع ، وشعر قين كل شيء سماع .

والذي نعتقد أنه شعر به ، أن تنوع القوافي أوفق للشعر العربي من إرساله بعير قافية ، وأنه يقل التنوع في أوزان المصارع ولقطوعات على أسلوب المشجعات ، فينسح للمعاني المختلفة والموضوعات المطولة ، ولا يتصل عن الموسيقى التي نشأ فيها ودرج عليها ، ولعلنا لا نحتاج إلى تفسير أوسع من هذا التفسير ، كأنما ما كان موضوع القصيدة إن طل عاية المطال

تجديد قليل في اللفظ ، وتجديد أكثر منه في الوزن ، وتجديد أكثر من هذين التحديدين في الموضوع فكيف يكون هذا التجديد في الموضوع ؟

إن صرف الشعر إلى الاجتماعيات ولأحداث العامة رأى من الآراء في تجديد الموضوعات الشعرية ، ويفترون به رأى آخر ينادى بالطابع الإقليمي في الشعر خاصة وفي الأدب عامة ، ويقول آخرون بالشعر المسرحي أو شعر القصة المسرحية وغير المسرحية ، وكل هذه الآراء مقبولة من ناحية ، مرفوضة من ناحية ، لأن العبرة في الشعر بالملكة التي يوحى بها ، وليست العبرة بالعنوان الذي تختاره لموضوعه ، كعنوان المسرحية أو عنوان الشعر الإقليمي ، أو عنوان النشوة الاجتماعية والمسائل العالية

وبحسب إذا نظرنا إلى الشعر من ناحية الملكة التي توحيه وجدا أن ملكة الشعر العنائي قد لازمت القصيدة العربية من نشأتها الأولى ، فهي تتردد بين نعمات العزل والمحر واحماسة والثناء ، أو تتردد بين ألوان الشعور المردى السيط ، ويسر أن تتخطاه إلى الشعور المركب المتوشح ، وهو الشعور المتجاوب بين علة مقوس على هذه أمزجة وفي هذه حالات .

فإذا كان للتحديد في موضوع الشعر وجهة هذه هي الوجهة التي أمامنا ، ولتكن مسيلها الرواية لمسرحية أو الحادثة العالمية أو الأوصاف الإقليمية ، فإنها العبرة بالملكة التي توحى المعاني في جميع الموضوعات ، وليست بالعناوين التي نحلها على هذه الموضوعات .

والفرق بين الشعر العنائي والشعر المركب المتجاوب هو الفرق بين الرتبة وبين المروعة الموسيقية التي تسمح فيها عشرات المعارف في نغمات متعددة مع التناسق بينها والوحدة في مجموعها ، وسنرى أن يذكرها أن التنوع والتجاوب هما المقصودان بالتصرف والتحديد ، وليس المقصود هو كثرة الآلات التي تعزف عليها في وقت واحد ، فإن ألف رتبة توقع لنا حداً واحداً هي أمثوب ساذج بعيد تصرف وقد يكون التصرف كل التصرف في رتبة ومرمار ودف وبيان تحلف وتجاوب وتطلع في الارتفاع بالشعور من الساطعة والافراد إلى التجاوب والتركيب

ولكن ، أخيراً أن سقى كما نحن ، وأن نقصر بطمنا على الشعر العنائي ، إذا كنا ننظم في الموضوعات الجديدة تقليداً بلذيق سيقونا إلى النظم فيها ، فإن التقليد يهين التجديد ، والبرغم الصحيح أنفس من الديار الرثاء ، يحكي الرائف الذهب باللون والصورة ولا يحكيه بالمعدن والقيمة

ومن أمثلة الدعوات الرائف إلى التجديد أن يسمع بعضنا بالشعر الإقليمي في البعة الإبحيرية - وأكثره من شعر لأمريكيين - فمحطه أن الشعر الإقليمي اختراع وحتبار ، ويسى أنه واقع طبيعي لا محل لعرضه على الشعراء ، حيث لا تفرصه عيهم طبيعة الحياة ، وفي أمريكا أقاليم لا تتشابه في الموقع ولا في المكان ولا في المعيشة ، فهم لا يختارون الإقليمية في الشعر ولا في الجغرافية ، ونحن هذا لن نستطيع أن نزرع قمحاً في البرية المصرية دون أن يصح قمحاً إقليمياً باختياراً أو بغير اختيار ، ومن قال لشاعر كن إقليمياً فقد قد له كن مقدداً ، ولكنه إذا كان من طبيعته منتمياً إلى إقليمه فلا حاجة به إلى الأمر والإرشاد

كذلك يقول بعضهم متعجباً . هل توحى حرب طروادة إلى هوميروس بالإيادة
ولا تظهر في العصر الحديث إيادة أصحح منها بعد لحرب العالمية العظمى ؟
ولو كان هؤلاء القائلون يفهمون وحي الابتكار في الشعر كما خطر لهم أن شاعراً
عصرياً ينبغي أن ينظم إيادة في الحرب العالمية ؛ لأن شاعراً قديماً ينظم إيادة في
حرب طروادة من أين لهم مثلاً أن هوميروس كان ينظم في الحرب العالمية إياده لو
أنه عاش في زماننا ؟

من أين لهم أن صحامة الحرب هي التي توحى بالنظم فيها ؟ بعد تكون الحرب
بين عشرين مدرساً مثقابين أعف في إثارة النفس من حرب الملايين بين ، تحديق
لا يشهد بعضهم معصاً ولا يعرفون من حركمة عمر صعدت الرناد !

كذلك لا يفهم التجديد من بحسب أن الشعر المسرحي حيث كان أرفع من
الشعر العنائي في كل موضوع فإن الشاعر المسرحي الذي لا يرسم لك
شخصية واحدة صحيحة أقل من الشاعر العنائي الذي يتحدث لك عن عاء
لبدل فيصدقك الحدث والشعور ، فكيف فصل الشاعر في الملكة لى توحى
إليه شعره دون العناوين التي يطلقها على موضوعاته ، ونحن لا نقص الشعر
المسرحي على الشاعر العنائي إلا لأن الشاعر المسرحي يستطيع شعره بعداء
ويستطيع ريادة عليه ، وهذه الريادة عليه هي الحس المتحارب في الميوس
المتعددة ، فإن كان يملك هذا الحس فهو صاحب الفصل بهذه الملكة أيأ كان
الموضوع الذي يحثاره لنظمه ، وإن لم يملكها فهو موضوع لا يعطيه ملكة هو
محروم منها

وإذا كان التجديد هو حساب التعليل والتجديد هو اجتباب الاختلاق ، ولتخلق
هو كل من يجدد ليخالف ، وإن لم يكن هناك موجب للخلاف إن الذي يمشي
على يديه يأتي بجديد وبدن على براعة لا استطعها من يمشي على قدميه
ولكنها قد تصع في بده درهماً وقد نرح به في مستعصى مجاديب ، ولا نغشى على
الأبدى من أجل تلك البراعة وذلك الاختلاف أو الاختلاق

لجود فلا تقلد ولا تحتلق ، ونحن مجدنون كما يسعى - وكأحسن ما يسعى - إد
حرحنا بالشعر العربي من حسن الربابة إلى حسن العرفة الموسيقية ، شعور ما تعدد
السمات البصية ، لا مجرد المباهاة بكثرة المعارف ودياع الصحيح

مفراج الشعر



سألني محرم أدبي صديق عن رأيي في مقام شوقي وحافظ من شعراء العرب وشعراء العالم ، وهل غير الرمس من رأيي في الشعاعين ؟ وحواف هذا السؤال يرجع بي إلى أوف رأي كنته في شعر شوقي وحافظ قبل سبع وثلاثين سنة ، وهو مثبت في كتيب صغير بي طبعته في سنة ١٩١٢ ، ودونت آراءه وملاحظاته قبل ذلك سنوات ، وأسماه « خلاصة اليومية » .

كان من عادتي - وأنا دون العشرين - أن أدون مذكراتي اليومية في (نوبة) صغيرة لا تعاقني ، وكان كل هذه المذكرات يدور على الخواصر لتي أفكر فيها ، والنصوصات التي أوى كتابتها أو مراجعتها . ومن ذلك ما كنته عن تعريف الشاعر كما كنت أهممه يومئذ ، وذلك أن سم الشاعر بلعتنا « يشير إلى تعريفه » ، ولعل معهما من معاصم اللعاب لا يتضمن اسماً للشاعر دل على مسماء من اسمه في اللغة العربية . فقد عرفنا أن وزن الأعراف غير قرص الشعر ، ولكن من هو الشاعر ؟ أهو المصنّد الذي لا يعجز عن ترصيع قصائده بما يبهر ويحلب من الخوطر الرافة والمعاسي الخطائية المتألثة ؟ كلا . هذا شاعر يذكرني بصاحب دوق مبهرج يريد أن يرين عرفته بالرسوم فيرصص سجوفه وحو تطها بالإطارات والكشافات ، حتى لا سرر منها فرن أو تظهر فيها رواية ، أو يدك المصور الذي يصيغ رسمه بيهي الموش وبهج الألوان لسهر بها أنصار الناصرين ، أو بتلك القروية التي تحلى يديها فدمر عشر أصابعها في أبياب من مختلف الخوتم والعصوص . فليس الشاعر من يرون السفاعيل ، ذلك طم أو غير دثر ، وليس الشاعر بصاحب الكلام المعجم والنمط الجرن ، ذلك ليس شاعر أكثر بما هو كاتب أو خطيب ، وليس الشاعر من يأتي برائع الجاراب وبعد المصورات ، تلك رجل ثاقب الدهن حديد الخيال إنما الشاعر من يشعر ويشعر ..

ولقد ضاع الشعر العربي بين قوم صرفوه في تجسس الألفاظ ، وقوم صرفوه في تزويق المعاني . فما كان شعراً بل معنى الخفيقي ، لا في أيام جاهليين والمخضرمين على ضيق دائرة المعاني عندهم . وسيعود كذلك في هذه الأيام على أيدي أفاضل شعراء العصر

وقد فسرت معنى الشاعر بالشعور في لعنتنا كما قلت : لأن بعض الباحثين يردون الكلمة إلى مادة الغناء في بعض اللغات السامية

كذلك كان مقياس الشاعر في اعتقادي قبل سبع وثلاثين سنة ، وبهذا المقياس كنت أقيس شوقياً وحافظاً حين كنت عندهما ما كتبت في « خلاصة اليومية » . فقلت عن حافظ . « يعجبني منه ذلك الخلال » وإن كنت أعتقد أن اجلال الظاهر لا ينطلب من شعرائه سمو في لشاعر أو أفصيلة لها على شعراء الجمال ، فعندي أن إدراك الجمال يسعى له تهذب في النفس ودقة في الذوق لا نكتسبها إلا مع العلم ومعاينة نمرات العنود ؛ قلت لي استقامة المفردة وسلامة الطبع . وليس كذلك الخلال ، فيه لقوته الصاعقة على الحواس تضطر النفس إلى الشعور به فسرّاً ما دامت على استعداد له ، ويبدو أن تعري نفس عن استعداد للشعور بالجلال . . وأما فيما عدا ذلك شعر حافظ ، كما قد فيه الدكتور شميل - ولم يرد أن يطريه . كالبين المخصوص منير لا نجد فيه متهدماً « فهو يعتمد في تعبيره على متانة التركيب وحنونة الأسلوب أكثر من اعتماده على الابتذال أو الخيال » .

وكنيت أعيب « رسميات » شوقي دائماً أو تقليدياته . فكنت أعقب على رثائه لطرس عالي باشا بعد انقضاء سنة على وفاته ، وفيه يقول :

القوم حولك يا ابن عالي خضع يمشون حقاً واحباً ودمام
يسكون موئلهم وكهف رجائهم ولأريحي المفضل المقدم
متمسكين إلى ثراك كأنه ناديك في عزّ حية رحام

فقلت : « أكان يريد أن يقول إن راثرى قبر الرجل ، وفهم ساداته الأمراء والوزراء والعظماء والعلماء . . كلهم ممن كانوا يقصدون من ناديه موئلاً وكهف رجاء يستعطون من أريحية ساكه لحدود ويستدرون من أفصائه ؟ أم أراد أن يقول كما قل الناس في هذا المعنى وأخطأ التقليد ؟ أم لعله كان لا يريد أن يقول شيئاً ؟ أم تراه

يحمد أنهم ملكوا عليه حتى دموع عييه ، وأنه دائحة المعية ، أى يبرئى كل من يموت من خدامها بغير مقابل ؟

هذا رأى فى الشعر ، وهذا الميز إلى الشعراء ، لم يتغير كثيراً منذ ياف وثلاثين سنة ، ولكننى أرجع فمهما إلى مقاييس أعم وأوسع من المقاييس التى كنت أرجع إليها يومذاك ، وفاقاً لما احتسرتة واطلعت عليه طوال تلك السنين أما هذه المقاييس فهى فى جعلتها ثلاثة أخصها فيما يلى :

« فأولها » أن الشعر قيمة إنسانية وليس بقيمة لسانية ؛ لأنه وجد عند كل قبيل وبين الساطقين بكل لسان . فإذا جادت القصيدة من الشعر فهى جيدة فى كل لغة ، وإذا ترجمت القصيدة المطبوعة تفقد مزاياها الشعرية بالترجمه إلا على فرض واحد ، وهو أن المترجم لا يساوى الناظم فى نفسه وموسيقاه ، ولكنه إذا ساداه فى هذه القدرة لم تفقد القصيدة مزية من مزاياها لمطروعه أو المصنوعة ، كما نرى فى ترجمة فترجيروالد لرباعيات الخيام .

« وثانيها » أن القصيدة بية حبة ويست قطعاً متاثرة بجمعها بطار واحد ، فليس من الشعر الرفيع شعر تعبير أوضح الأبيات فيه ولا تحس منه ثم تعبير فى قصد الشاعر ومعناه .

« وثالثها » أن الشعر تعبير ، وأن الشاعر ابدى لا يعبر عن نفسه صانع وليس بذى سيقه إنسانية ، هذا قرأت ديوان الشاعر ولم تعرفه منه ، ولم تمثل لك « شخصية » صادقة لصاحبه ، فهو إلى التنسيق أقرب منه إلى التعبير .

وإذا عرضت للشاعرين - شوقياً وحافظاً - على هذه المقاييس لثلاثة صبح أن تقول : إن حافظاً أشعر ولكن شوقياً أقدر ؛ لأن ديوان حافظ هو سجل حياته الباطنة لا مرام . أما ديوان شوقى فهو « كسوة الشريمة » التى يمثل بها الرجل أمام الأنظار ، وليس هو من حقيقة حياته فى كثير ولا قليل . وقد يبدو بعض العجب عند بعض القراء لقولنا إن حافظاً أشعر ولكن شوقياً أقدر ، فيحسبون أنه تناقض فى الحكم على الشعراء ، ولا تناقض هناك . ولعمري يدفع شبهة التناقض بمثل قرب فى عالم الحس ؛ لأن أمثلة المحسوس أوضح من أمثلة المفعول ، فالحرير أعلى من الكتان ، ولكن الكسوة السليمة اعلمة من الكتان أفضل وأجمل من كسوة الحرير التى لا تلائم لابسها ولا تحلو من

التعريق والتلوث ، وهكذا نتحليل الفرق بين شوقي وحافظ ، فإن شوقياً ولا شك أذكى وأعلم وأصعب ، ولكن حافظاً يعيش في صدقه ، محدود حيراً من معيشة شوقي في نطاقه الواسع ، ويعبر عنه أصدق من تعبيره .

وقد اختلف النقد في المقابلة بين الشاعرين وبين شعراء العربية أو الشرق المتقدمين ، فشوقي نفسه يتشبه بأبي نواس ، ويسمى بيته كرامة « ابن هاشم » ، في بعض شعره ' « وأنتي نواسي هذا الزمان » .

ومن المقادس يقرن بيته وبين المتنبي كولوغة بالحكمة ونسيير الأمثال

ومن النقاد من يقرن بيته وبين البحتري لسلامة العظم وطلاوة اللفظ وحلاوة الأسلوب ، ولا سيما بعد أن نظم شوقي سيبويه التي يعارض بها مبنية البحتري في الإيوان .

والحقيقة أن الشبه بين شوقي وأبي نواس معقد ، لأنك تقرأ أبياتاً من هما وأبياتاً من هناك في ديوان أبي نواس فلا يفتونك أن تعرفه على حقيقته في السر والعلانية ، ولا يعجزك إذا كنت من المتصورين أن تطبع له صورة في خيالك ثم تطبعها على القرطاس ، ولكيك تقرأ دواوين شوقي كلها فلا تخرج منها بصفة صادقة عن الرجل ، لا هي السجية ولا هي التفكير

وكذلك لا شبه على الإطلاق بين شوقي وأبي الطيب ، وإن كثرت الحكمة في ديوان هذا وديوان ذاك ، لأن حكمة أبي الطيب مشرعة من تجارب نفسه وحسه ، وما من بيت له - ولو كان مستعاراً في معناه - إلا وأنت مستطيع أن تجد له مصداقاً من سيرة الرجل ، أو بما احتسره وتجهره ، ونسب حكم شوقي من هذا القبيل ؛ لأنها تظهر للسط المشترك بين المتمثلين مظاهر الأخلاق

والشبه بعيد كمثلث بين شوقي والبحتري ، فإن وقفة البحتري على إيوان أو على البركة ، أو على قصر المتوكس ، من وحى الصناعة ، وبرز الصناعة في شعره لا يبقى عنه الطبع الذي يمثل لك في ديوانه إنساناً معروف الملامح النفسية مشترك معك في حياة كل يوم

إنما شوقي في مجال التشبيه هو مسلم بن الوليد في العصر الحديث ، وحسبك أن تقرأ لابن الوليد مثلاً .

أقر بالذنب متى لست أعرفه كيما أقول كما مالب هتفو

لتنسبه بغير عسر إلى من قال :

مولاي ، وروحى فى يده قد ضيعها ، سلمت يده !

ولخطأ فى تشبيه حافظ بالأقدمين كاختطأ فى تشبيه شوقى ، فحسبك مثلاً أنه
شبه بحافظ الشيرازى لاتفاق الإسمين كما قال السرودى .

هيهات ليس لحافظ من تشبيه فى الشعر غير سميه الشيرازى

وبين الحافظين أبعد مما بين نخوم مصر ونخوم إيران

وقد شبهوه مرة بالأحطل ومرة بأبى تهم ، وليس فى مزاجه ولا فى كلامه
نسب إلى هذين ولعله أشبه الشعراء بعلى بن الجهم بين العباسيين ، وإن لم
تكس لاس الجهم تلك الفكاهة التى اشتهر بها حافظ فى حياته الخاصة ، ولم يكثر
مها فى منظوماته

وبصعب جداً أن يختار لشوقى وحافظ مكاناً صالحاً لهما بين الشعراء العلميين ،
أو بين الشعراء الغربيين ، وليس المسألة هنا مسألة مفاصلة ، بل مسألة تمايز
واختلاف ، قريب كد شوقى وحافظ أقضل من كثيرين من الشعراء المحدثين فى
بعض الأقطار الأوربية ، ولكن المقابلة بينهما وبين أولئك الشعراء كالمقابلة بين
ثمررة وثمررة تختفان فى الميث واللون ولذا ق ، على أسا نستطيع أن نشبه حافظاً
بين شعراء الإنجليز باسكندر بوب ، ونشبه شوقياً بحور درابدن وبهم الحارمون
بهذين الشاعرين وجوه الشبه التى تعنيها .

ولا يتسع المقام لتعريفهما إلى من يجهل اللغة الإنجليزية ، ويكفى أن نقول إن
وجه الشبه الأكبر يرجع إلى مقدار « ظهور الشخصية » فى هذا وذاك ، ولا يتجاوز
ذلك إلى مدى الثقافة والدكاء .

ومقطع الرأى فى شوقى وحافظ عندنا أنهما كانا ولا يزالان مستويان على أرفع
المقام العالمية بين نهاية التقليد وبداية التجديد ، وأن ما نقص منهما فى الحديد
تقايبه ريادة فى القديم ،

شوقي في الميزان .. بعد خمس وعشرين سنة



ما هو أدب التحديد ؟

باتفاق الآراء يمكن أن يقال إنه الأدب الذي فيه شيء مستمد من قريحة الأديب .

وما هو أدب التقليد ؟

هو ، بهذا المقياس نفسه ، كل أدب لا عمل فيه للأديب غير نقل الأشكال والقوالب وحكيمة المعاني والألفاظ

وبهذا القياس للتجديد والتقليد يجب أن ربع القرن الذي مضى بعد وفاة الشاعر شوقي قد عرفناه بمكانه وقد وضعه في ذلك المكان .

فهو إمام المدرسة الوسطى بين انقلابين - والمجددين ، أو هو إمام مدرسة نستطيع أن نسميها بمدرسة « التقليد المبكر أو التقليد المستقل » ويقول بذلك شيئاً يفهمه الناقد الذي يفهم درجات التطور من الحمود على القديم إلى ابتداع الخلق ولا نشأ مستقلاً عن كل محاكاة .

لم يكن شوقي من المقلدين الأليين الذين يتبرمون حدود المحاكاة الشككية ولا يزينون .

ولم يكن من المجددين الذين يعطون من عديم كل ما أعطوه من معنى وتعبير ولكنه كان يولد ويتصرف ، وكان يصرفه يخرججه من رمره الباقيين الساحين ، ولكنه لا يسلكه في عداد المذيعين ، خالقين الذين تنطبع لهم « ملامح نفس مميزة » على كل ما صاعوه من مظلوم ومثبور .

فهو قد نشط بالشعر من حمود الصبيح المطروفة وانعاشي المكرره ولكنه لم يستطع أن يستقل به من شعر الموابب العامة إلى شعر « الشخصية » الخاصة التي لا تخفى معالهما ولا تلتس بغيرها . فلا « شخصية » هناك في قصائده ولا في رواياته ، ولا يخصه شيء من شعره ، صرنا الطر عن برعة القالب وطلاوة اللفظ ونعمة الأداء .

لهذا تقرأ مائة قصيدة شوقي ولا تستخرج منها « ملامح شخصية » عبر ملامح المدح الصانع .

ولهذا يمدح شوقي من مدحهم ويرثي من رثاهم وهم عشرا من مختلف الأعمال والأدوار ، ولا يكاد يغيرهم من شعره بغير ما عبرتهم به الأسماء والأرقام والعاوين

ولهذا يعرض لنا الأبطال في رواياته كأنهم « الخيامات » التاريخية بغير تصريح من اخیال أو صقل من القريحة ، إلا أن يكون تصويراً يفهمه القارئ كما يفهمه من مصالحة التواريخ .

خلاصة القول فيه أنه مقصد مسكر ، أو أنه مستكر مقلد ، فلا هو يقتضي آثار الأقدمين ولا يعبر بلامحه الشخصية في التعبير عن نفسه أو التعبير عن سواء

وقد ضربت امثل لهذا النوع من التقيد في مقال عن الأدب المصري في نصف قرن ، فعنت إن الثرى الذى باعس زميله فيأبى بسيارة من طرار سيارته لا يقال عنه إنه منعير منه ولا أنه دونه في الثروة والوجاهة ، وبكته كذلك لا يقال عنه إنه مستقل عن ذلك الرميل كل الاستقلال ؛ لأنه لم يكن ليأبى تلك السيارة من ذلك الطرار - لو لم يسبقه إليها ولم يكن به حرص على محاكاته ولصهور مظهره كما شاء له قبل أن يشاء نفسه

ونسقل هذا المثل إلى الشعر اندى انعقدت فيه المقارنة بين شوقي وأبداده من الشعراء الأقدمين ؛ لأنه عارضهم فيه بالورن أو الموضوع

فقد ورد بعض المقاد بين سيبويه شوقي في الأندلس وسيبويه البحتري في لإبون ، وقاب بعض هؤلاء المقاد إنه سبق بها البحتري في بلاغة لفظه وجوده معناه إحداثة تشبيهاته ، وليس ما في هذا انصد أن يرجع إحدى القصيدتين على هذه المسائل ، فإن الشوقية قد يرجح السحرية في كل شيء وسقى بعد ذلك

فصل الانتكار المستقر للمحتري غير مراع فيه ، لا لأنه سبق صاحبه في قمر
فذلك مالا فصل فيه للمتقدم ولا حيلة فيه للمتأخر ، ولكن لأن وصف الآثار
التاريخية قالب محفوظ ينسجم شوقى ولا يكلفه كثيرا ولا قليلا من جرأة الخيال
ولا من اقتحام الإبداع . .

أما السحبرى - الشاعر العربى - فلم يكن ليفهم أن حرائب فارس تستحق في
قريحه ما تستحقه أطلال سعدى ولبنى لولا جرأة في الخيال وتصرف في الشعور
وإحساس صحيح بهواعت الشعر حيث كان

وعلى هذا يقول من شاء إن قوالب شوقى لا تقل عن قوالب المبرزين من الشعراء
الأقدمين ، ولكنه في « ملامحه الشخصية » يعيب عن النظر حيث تبدو الملامح
الواضحة لكل شاعر من أوثق الشعراء .

على أن القاعدة ما تمتنع بالاستثناء على سة القواعد في أدب وفى جميع
لأمر .

والاستثناء الذى فعليه شعر ظهر لشوقى في أخريات أيامه وازداد ظهوره بعد
وفاته ، وكاد يهمله حامعو الديوان وهو في اعتقادنا أحق به بالإثبات لأنه
الذات الوحيد الذى تحسب من شعر الملامح الشخصية بين سائر الأواب

ذلك هو باب المصائد الفكاهية التى كان ينظمها شوقى ويطويها ، ولم يكن
يعرض لها في أوئل عهده بالنظم إلا على غير احتمال منه في ذلك بعد قلت
من هذه القصائد ما نظم في « المحجويات » ، ومنها ما نظم قبل ذلك بين فتوة
وهرة على غير انتظام

وبين أطراف هذه المحجويات قوله في سارة الدكتور

إد حمر كها مالت	على خمير مهارة
وقد تحزن أحيا	ومشى وحسبها سارة
ولا تشبعها عين	من البرير فـارة
ترى الشارع فى دعر	إذا لاحت من الحارة
وصبيبا يصجون	كما يدقون طيارة

ومثله قوله فى براغيث محبوب :

بواكير تظنع قيل الشتاء ويرفع ألوية الموسم
وتبصرها حول بيت الرئيس وهى شاربيه وحوى القم
وبين - حمائر - أسابه مع السوس فى طيب لمطعم
وأقدم من هذه المحجوبيات قليلا قوله فى رحلة عاندى إلى مؤتمر المائدة المستديرة
وقل هانوا أفاءكم أتى الحواوى من الهند
وقوله يحاطب البحر الأبيض المتوسط
فاسع فديت كل ما تك والملا يسوى ابتلاعك
وقوله فى هرب الخليفة عبد المجيد على سفينة إبحيرية
أمن سرق الخليفة وهو حى يعف عن ملوك مصفدا
وقوله فى معرض الرياحين بباريس
من رآه يقوب قد حرموا القرد وس لكن مسحهم سروره
وقى هذه القصيدة يقول :

ما برى الكرم قد تشاكل حتى لو رآه السفاة ما حققوه
صوره كما يشاءون حتى عجب الناس كيف لم ينطقوه
فهذه المكاهات وأشباهها هى الباب الوحيد الذى ظهر فيه شوقى بلامحه
الشخصية ؛ لأنه أرسل معه فى على سجينته وأطلق من حكم يظهر
والصحة والقبول العرفية التى تمطوى فيها ملامح الشخصية وراء المراسم
والتماليد .

وهنا يسر للقارىء من ملامح شوقى ما لم يسره من حميع دواوين وروياته .
فيراها ما حمل عليه من حب الخيلة والعمل الخفى والاستراحة إلى مقالب النكابه
اللى سطوى فى الدعاة ، ويرى كيف يدور وعيه الباطن ويدور ليتحدث عن حية
الحاوى واحتلاس لمستعمر وابتلاع أموه الحجار وسرقة الكرم والزهر من الفردوس
ومكان البراعم فى حنائى الأسان

غير أن الموالب هنا تتسلل بحكم العدة إلى السليقة فتعصر عليها وجودها في
إيات انطلاقها من قيودها ، وكذلك يقول شوقي عن الكرم إن المصورين كادوا أن
ينطقوه مع أن الكرم الأصل لا ينطق ولا يسمع له صوت ، ولكنه مشى مع
مبالغات التشبيه فقال عن صورة الكرم كما يقال عن صور الإنسان وحيوان

ومن قبيل هذه الرعة القالسية أنه يسأل البحر الأبيض أن يلعب معه ؛ لأن
المستعمرين يريدون أن يلعبوه ، وهو لو أصبح يعبر ماء لوطنه المستعمرون بغير عتد

إلا أن هذه المقطوعات العكاهمة التي لصفب بالديون كأنها ناهية فيه قد حلت
معه في محل أصل لا عى عنه لإصناف شاعرية الشاعر وإصناف الموازين التي
اعتمدنا عليها في نقد شعر زملائه في أول دعوت الأدبية فمن هذه المقصودات
بظهر الفارق في كلام الشاعر الواحد بين الشعر الذي ستوحيه من سجنه
ويستودعه ملامح نفسه وبين الشعر الذي تغلب عليه القوالب العامة بغير تمييز بين
الطائع والخصائص المفسية ، وقد كان لشوقي نصيبه من وحي الشخصية حين
ينطق معه بغير قيد من قيود العرف والنقد ، ولكن نطاق المدرسة التي كان يمثلها
- وهي مدرسة التقليد المبتكر - لم يكن ليتسع في وقته لمريد من لاستمالة أو لمريد
من مقاومة البديهة المتحررة من يقيد الزمن القديم

وقد مصب خمس وعشرون سنة بعد وفاة شوقي رحمه الله لم يعبر من حقائق
أدبه ولا من حقائق الأدب على الإجمال شيئاً من جوهرها الصميم ، وبكبرها
عبرت من بصرات القراء كما عبرت من شعورهم وموارب ثقافتهم ، فهم اليوم أقرب
إلى الحدود الواضحة في مسائل لأدب التي كانت متمسكة بالحدود قبل حيل
أوجيلين .

كانوا قبل خمسين سنة يطلقون اسم الأدب الحديث على أدب لا حدود فيه إلا
أنه مخالف لما قبله .

وكانوا قبل عشرين سنة يطلقون اسم أدب التقليد على كل أدب يحرق على
أصل من الأصوب ولا ينطق مع الفوضى والإباحة إلى غير غاية

فالآن نستطيع أن نفرق بين القواعد والقيود . فاعلم أن القواعد لازمة لكل من ،
وأنها لا تمنع شخصية الشاعر أن تستوفي تعبيرها عن ذاتها كما تشاء ، ويعلم أن
التحرر من القواعد موصى وبكى التحرر من القيود حرية وابتكار

وقد دعونا إلى لتجديد قبيل الحرب العالمية ليقول ذلك بالأسلوب الذي ارتصياها أو ارتصاه المقام ، وكان أسلوباً يوجب عليه علينا أننا كما نخترق السدود ونحارب سوء الفهم وسوء النية في وقت واحد . فمن كان يؤمن بحق الدعوة في أسلوبها على حسب العوامل الخلقية - أو النفسية - التي تحيط بها فله أن يحقق تاريخ الفترة بقصى لنا أو علينا فيما احترناه من وسيلة لإبلاغ دعوتنا ، ومن كان لا يؤمن بحق للعوامل الخلقية والنفسية في هذه لدعوات فلا يعينا بما يرى أو ما يقول .

ورأينا في أدب شرقي بعد خمس وعشرين سنة من وفاته رحمه الله أنه حير مصديق لموازس النقد التي اتحدناها لتصحيح الآراء في تلك العشرة . فليس من الحق أن يقال إن الشاعر كان مقلداً كمن سبقه من المقلدين ، ولا إنه كان محدداً مستقل الفريضة وأصبح الاستقلال بلامحه الشخصية ، ولكنه كان في مرحلة التقيد المنصرف أماما يحمل العزم ويسبق كثيراً من المتكرين في ميدانه ، وهو ميدان الصاعقة المتجددة على نهج السلف القديم .

الفلسفة والفن



الفلسفة تحريده ، والفن تجسيده ، فهما على هذا التعريف نقيضان ، أو طرفان متقابلان ؛ أو هما على الأقل شيان مختلفان وليس من غرضنا في هذا المقال أن نعرض لما بين موضوع الفلسفة وموضوع الفن من خلاف ، فإن قصارى القول في هذه المسألة أن الفيلسوف لا يشغل مكان الفنان ، والفنان لا يشغل مكان الفيلسوف على أية حال ، وأن بحث هذه المسألة أخرى بدراسة مستقلة تقتصر عليه وإنما عرصب من هذا المقال أن نجمل رأي الفلسفة في الفن ، أو قيمة الفن في رأي الملاسفة ، وأن نرد ذلك كله إلى سبب أصيل في موقف الفيلسوف من جميع المسائل التي تدخل في تقديره ، ومنها حقيقة العنوان ،

والسبب الأصيل الذي ترجع إليه تقديرات الملاسفة في الحكم على الفن هو موقفهم من قيمة المحسوسات بالنسبة إلى الحقائق . فأنتم تعرف رأي الفيلسوف في الفن إذا عرفت رأيه في المحسوسات ومبلغ دلالتها على الحقيقة ؛ لأن الفن لا ينفصل عن المحسوسات ، والفلسفة لا تنفصل عن طيب الحقيقة في أصول الأشياء أو مروعها . فلا قيمة للفن في نظر فيلسوف من الملاسفة أكبر من قيمة الحقيقة التي يدل عليها

فأفلاطون مثلاً كان يقول إن الحقائق أفكار مجردة في عقل الخالق حل وعلا ، وأن هذه الأشياء المحسوسة إن هي إلا محاولة لإبراز تلك الأفكار إلى عالم المادة أو الهيولي . والمحسوسات هي محاكاة للحقائق العليا ، والمصنوعات المصه هي محاكاة لهذه المحسوسات ، ومؤدى ذلك أن الفن محاكاة للمحاكاة ، وتقليد للتقليد ، وليست هذه بالمزلة « المشرفة » في تقدير الفيلسوف . لا جرم يرل الصان في مقام دون مقام الشرف من جمهورية أفلاطون !

أما تلميذه الكبير - أرسطو - فقد كان للمحسوسات شأن أعظم من هذا الشأن في ميزانه ؛ لأنه يعتمد على المشاهدة والتجربة واستخلاص الكليات من الجزئيات فالمحسوسات عنده وسيلة من وسائل لتتقدم إلى الحقيقة والمعاد إلى ما بها . ومن ثم تندو الحقيقة في عمل النفس المجيد على وجه من الوجوه ، بل ربما تأتي للفرد أن يتخلص إلى الحقيقة الكلية من وراء المشاهدات الجزئية ؛ لأنه إذا رسم لنا الوجه الجميل رسم لنا نموذج الوجه الجميل ، ولم يرسل لنا هذا الوجه أو ذاك ، فهو يترقى من الجزئيات إلى الكليات . وعند الفيلسوف أن الجميل « غير الصيب » أو « الخير » في خصلة واحدة شاملة لما بينهما من الفروق ، وهي أن الطبيب متعلق بعالم العنصر أو الحركة ، وأن الجميل متعلق بعالم من المعاني ثابت لا حركة فيه . ومتى ذكر أن أرسطو يصف الله بأنه هو « المتحرك الذي لا يتحرك » فقد عرفنا المرتقى الذي ارتقى إليه بالجمال أو بالمر ، المشعرون يتمثل الجمال . ومن هنا لا عجب أن يرى أرسطو أن شعر أهم من التاريخ ؛ لأن الشعر يعرض لنا لإنسان في كلياته العامة ولا يعرض لنا التاريخ منه إلا وقائع مخصوصة وأحاداً متجزئين

ومن صرنا المقارقات حقاً أن أفلاطون - وهو في صميمه فنان واسع الخيال - نزل بأخبار ودويته إلى تلك المبرقة المهيبة وأن تلميذه الكبير - وهو عالم لم يبلغ من سعة التحليل مبلغ أستاذه - يرفع بالمر ذلك المرتفع ويهدره ذلك التقدير .

ولكن أرسطو . على جلالة قدره - لم يسلم من خطأ الأقدمين جميعاً في قولهم إن الفنون كلها تقوم على المحاكاة والتقليد ، وغفلتهم عن الحقيقة التي شاعت اليوم بين المفكرين ونقاد الفنون ، وهي أن الفن الرفيع لا يقوم على غير الخلق والإبداع . ومن طرائف المقارقات أيضاً أن الرجل الذي أدرك - بين الأقدمين - أن الفنان يستدع ولا يقلد لم يكن من الفلاسفة المعدودين ، بل كان معدوداً من الأدباء والخطباء ، وهو شيشرون الخطيب الروماني المشهور ؛ فإنه قال لصديقه ماركس كروتس إن فيديس لم يقلد شيئاً حين مثل لما ريموس وأثينيه ، ولكنه خلق من محييه ما يراه الناس بالأبصار ، وكان يقول إن الجسم معنى يقوم على نسبة اجزاء إلى سائر الأجزاء ، وأنه لا رساطه بالمعنى يختلف بين الرجال والنساء ، فجمال الرجل صفواه الوقور وجمال المرأة صفواه

الرشاقة . ومتى كان لسان موكلاً بتمثيل المعاني فهناك شيء أمامه غير محاكاة المحسوسات .

ثم ظهرت المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، وكان رأيها في الجمال والفن هو رأي إمامها أفلاطون ، وهو لا يعظم المحسوسات كلها ، ولا يحتقرها كلها ، ولكنه يعطيها من الحسن والخير بمقدار نصيبها من القبح والصدور

وحلاصة فلسفة أفلاطون أن المخلوقات جميعاً صدرت من « الأحد » على التوالي ؛ ففيها من الجمال بمقدار ما ينحى فيها من فيض الأحد ، أو من فيض العقول التي تسلسلت من وجوده درجات بعد درجات . فإذا مثل الصناديق ألوان الجمال فهو لا يمثل لها محسوساً من هذه المحسوسات ، وإنما يمثل لها قسماً من نور « الأحد » الذي تجلى في ذلك المحسوس . وقد كان أفلاطون يكرر تعريف الجمال بالتناسب ؛ لأن المثال الذي يصور الحياة أجمل في رأي من المثال الذي تتناسب أعضاؤه ، وهو بعيد الشبه بالحياة .

وقامت الفلسفة القديمة بعد المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، فانقسم أصحابها إلى قسمين في تقدير القبول ، ويمكن أن يقال هذا عن الفلسفة المسيحية . كما يقال عن غيرها من الفلسفات القديمة . ومنها فلسفة المتصوفة والمتكلمين بين المسلمين .

والذين نظروا منهم إلى الدين نظرة الزهد فسها والتزاور عنها توحسوا من الصور ، كما توحسوا من سائر محسوسات ، وحسبوا أحولة من أحويل الشيطان .

والذين نظروا إلى المخلوق كأنه أثر من أثر الخالق السمووا في الحسن ذليلاً على وجود مبدعه ومصوره ، فلم يذكروه ولم يذكروا الصور التي تعرضه وتجنوه .

ربما جمعوا بين الطريقتين ، كما فعل سكونس Scolus (٨١٥ - ٨٧٧) ، ومن نعماءه ، فيقولون إن جمال قد يكون مبرأً إلى جمال الله ، كما يكون فحاً من فحاح الشيطان ، ولا يجمعه الشيطان فحاً من فحاحه إلا لأنه حسن يستهدي الأبصار ويقتل القلوب

وقد كان انقديس توم الأكويسي حكماً عدلاً في هذه المسألة ، كما كان حكماً عدلاً في غيرها من مسائل الفلسفة واللاهوت ، فعنده أن الكون كله

حميل في نظر من يراه فيرى إبداع خالقه فيه ، وأن الحميل الحق لا يكون حميلاً إلا إذا توافر فيه كمال وتناسق وصفاء ، وذلك كله عنوان محسوس لجمال الله .

ولما نشأت الفلسفة الحديثة كان مامها « ديكارت » وسطاً بين تقديس الحس وتدنيسه ، أو بين الاعتماد عليه كل الاعتماد وإسقاطه كل الإسقاط ، وهو لا سكر أن الحس تنادى بنا إلى المعرفة في بعض الأحيان ، ولا يقول بأنه هو سبيل المعرفة لوحده ، كما يقول الحسيون التجريبيون . فهناك حس صادق وحس وهم ، والتمييز بينهما لا يرجع إلى مقاييس الحس نفسه ، بل إلى مقاييس الحقائق الرياضية التي أثبتتها الله في عقل الإنسان . فإذا جلست أمام الموقد وقد تكون حائس هناك حقاً ، وقد تكون في حلم يخيل إليك جالس هناك . والعقل بمقاييسه الرياضية هو الذي يميز بين الحسن .

وحملة ما يؤخذ من هذا الرأي أنه رأى سليم في النظر إلى قمة الصون ، وعبء ما ينتهي إليه أنه لا مانع من تمثيل المعرفة أو الحقيقة في آيات الفن الجميل

ثم راحت مدرسة الحس والمعرفة التجريبية ، واقتربت رراحها بالرجعة إلى المدرسة السليمية ، أي بالرجعة إلى مقاييس الصون كما كانت في عهد اليونان واللاتين ، الأقدمين . فقامت فلسفة الجمال كلها - أو كادت تقوم كلها - على المقاييس الحسية . وظهر اسم « الاستتخ Oesthetics » بمعنى فلسفة الجمال لأول مرة حوالي هذه الفترة ؛ وكان صانع هذه الكلمة بومغارتن Baumgarten ينشر مذهبه في ألمانيا ، ويعاصره أدموند برك « Burke » بأراء في الجمال والجمال تتلافى معه في شيء واحد ، وهو الرجوع إلى المشاهدات والمحسوسات وبوحي الدراسات العلمية في تقرير القواعد وتعميم الأحكام .

ووجد رد الفعل المنتظر بعد كل حركة تتمادي إلى نهايتها ، فأحد الفلاسفة يقصرون من سلطان الحس ويبنون بعض المواد بإلهام البداة ويحاء الصمير

وطبيعة هذه الحركة فيسوفان عظيمان من أعظم الفلاسفة الأذن في القرن التاسع عشر ، وهما : « كانت » و « هيجل » .

و « كانت » يقول إن الحس والعقل معاً لا يمدان إلى ما وراء الطواهر الطبيعية ، وإلا لا يعرف قانوناً من القوانين العامة بضطرنا إلى الحكم على شيء من الأشياء

بأنه جميل أو غير جميل وإعما يرجع تدقيق الجمال إلى « القانون الأدبي أو الأخلاقي » الذي تماط به معرفة الله فالجمال هو رمز النظام الأدبي في الوجود ، وهو مع هذا لا يرادف « الخير » في مدلوله ومعناه ، لأنك لا تقول عن الشيء إنه « حَيَّر » أو « طيب » إلا إذا عرفت قبل ذلك ما هو ذلك الشيء . ولكنك تعرف الجميل ، ولا تحتاج إلى مثل تلك المعرفة ؛ لأن البداهة التي يوحى بها النظام الأدبي في الوجود هي مصدر الحكم عليه

و « هيكل » يصنع الفن في جانب ، ويضع الفلسفة في جانب يحاديه ولا يناقضه ؛ لأنه يقرن الفن بالجمال ، ويقرن الفلسفة بالحقيقة ، ويقول إن الحقيقة هي الفكرة المطلقة « Absolute » كما تتجلى للعقل ، وأن الجمال هو الفكرة لطيفة كما تتجلى للحس والمدرجات الحسية ، ويسمى الخيال

ويترقى شأن الفن يترقى شأن البداهة في الخيال الذي أعقب ذلك الخيال ، وهو جيل القرن العشرين . فالفيلسوف الإيطالي كروتشي « Croce » يقسم المعرفة إلى معرفتين . معرفة منطوق ومعرفة بداهة وعماد المطلق العقل . وعماد البداهة الخيال . وهو - أي كروتشي - محسوب من الهيكلين لأنه يقول بالفكرة المطلقة ، أو يقول بأن الفكر هو قوام الوجود ، وبكر الفكرة عند كروتشي روح عامل وليس مجرد فكرة منطقية . ومن هنا يعبر كروتشي عن الفن عن العلم وعلى فلسفة ما وراء الطبيعة ؛ لأنه يبنى ويعمل ويعتد بها مباشرة إلى معرفة الكائن أو الخي في ذاته . وإذا فسر كروتشي إن الخيال فرار ، وإن المنطق يقوم عنه ، فليس معنى ذلك أنه يرفع شأن المنطق على شأن الخيال ، بل هو يجعل العلاقة بين المعرفة لبيدية والمعرفة المنطقية كالمعرفة بالكلام والمعرفة بالأحرومية ، فلا أحرومية بغير كلام ، وإن كان الكلام قرراً تقوم الأحرومية عليه . وفضل الفن أنه موط بالسودج المرد من حيث بقلب العلم بعيداً من الحياة النابضة إلى المجرى العام . ونحن ننحى المنفعة من العلوم . ولكننا ستغنى الحياة من الصور

ويقال كروتشي - ولكن على الطريقة الإنجليزية - الفيلسوف الإنجليزي كولنجود Collingwood ، فهو يبين في كتابه عن فلسفة الفن أو العرض ، أو التمثيل ، غير التقليد ؛ لأن التقليد أحد صناعات من صناعاته ، أما العرض أو التمثيل فهو أحد صناعات من الطبيعة . ثم يعود فيقول إن العرض عمل

يلزم الفن ؛ ولكنه ليس هو الفن في صميمه ؛ لأنه عمل من أعمال الخلق
ونهازة التي تشبه أن تكون مهارة آلية ، وليس بخلق ولا إبداع ولا إقصاء
بروح الفنان إلى من يظنون عمله ولو كان كل ما يعنيا من الفن أنه يعرض
لنا الطبيعة في الصورة لما بقيت للصورة التي مات أصحابها قيمة فنية بعد
موتهم وصياع المقياس الذي تقاس به مشابهيهم للصورة التي تمثيهم هناك
شيء في الصورة عبر مجرد مشابهة يعين ويقوم عليه تقديرنا للملكة الفنان
المطبووع ، وهذا هو الخلق والتعبير .

وعند كونسجود أن الخيال باب من أبواب المعرفة وإن احتلط فيه الصدق
بالضلال ، وليس في هذا الاختلاط ما يعيبه ويطل عمده ؛ لأنه بمثابة
الفروض العلمية التي تختلط وتتضارب فيما بينها إلى أن تتمحص عن
فرض واحد معول عليه ويفرق كونسجود بين الخيال Imagination والوهم
أو الخداع Make-believe كما يفرق بين لمن الذي يعتمد على هذا ، والمن
الذي يعتمد على ذلك

فالمن الخدع هو الفن الذي يرصى شهوه من الشهوات يفقد الإنسان في عالم
الحس ، فيموهها على نفسه في عالم الأحلام

أما الخدع فإنه يحرق عمده كما تحرق الحواس وطائفتها دون تعتمد للخداع وإرضاء
الشهوات ، وإب جاء منه عموا ما يخدع أو ما يرصى شهوة السحبيين

ويعتار من الخيال على من الخداع بأنه فن لا يتوحي السلسلة ولا إثارة الإحساس ،
بل يعتمد إلى لأشياء التي يحسها أساس إحساساً مبهماً أو مضطرباً مضبوها
لهم ، ويرفعها أمامهم من قوارنها الغامضة إلى وضوح الوعي والتصور ليس ولا
معنى في مذهب كونسجود لقول القائلين بالفن للفن ، على اعتبار أن الفن صناعه
أو صياغة منفصلة عن الموضوع ، ولكن « الفن للفن » في رأيه معناه أن الفن
لموضوعه ، وأن موضوعه هو ما تقدمت الإشارة إليه من بحلة الخيال والشعور

وتنتهي با هذه الرحلة السريعة بين القديم والحديث إلى خلاصة يجعلها في
هذه الحقيقة وهي أبدا مرتقى من تقدير الفن كلما رتقيا في تقدير الحس
والبداهة وفي العلم بوظيفة الخيال وليس الفن مقيداً بالحس والمذكرات الحسية ،

وليس الخيال حداثاً منعزلاً عن حقائق الأشياء ، بل هو وظيفة مبدعة تنهد من أسرار الخلق إلى الصميم .

ويعود إلى أفلاطون لتقتبس منه أمثلة تنفعنا في تقريب وظيفة الفن على هذا الاعتبار . وأفلاطون يقول إن الإله السرمدى شاءت له نعمته أن يتفضل على المخلوقات بسوع من السقاء يناسبها ؛ لأنه هو الساقى الذى لا يزول . وليس من المعقول أن يخضع عليها نعمة السقاء الأبدى ؛ لأن بقاء لأبد لا يجمع ولا يتنقل من خالق إلى مخلوق . فذهب لها بقاء الزمان تحكى به بقاء الله . وهو غاية ما تسمو إليه من دوم .

وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول : إن خالق السرمدى حسب قدرته قد شاءت به نعمته أن يتفضل على العباد بسوع من قدرة الخلق تناسبها ، وتدخل في مستطاعها . فذهب لها الفن ، تخلق به بدنعها ، وتصور به آمالها . فهو غاية ما تسمو إليه من خلق وإبداع ، وهو قس في الإنسان من قدرة الله ، أو كما قلنا من قصيدة هي ديواننا الأول :

الشعر من نفس الرحمن مقتبس والشاعر القدر بين الناس رحمان

نُفَرِّبُ أَوْ نُتَرْجِمُ



مسألة الكلمات لأجنبية ، ولا سيما المصطلحات الخاصة ، مسألة قديمة حديثة ، لم يحل منها عصر من عصور اللغة العربية منذ نشأتها الأولى قبل تفرع اللغات السامية وحلها كذلك حل قديم حديث ، لم يحل منه عصر قديم ولا حديث .

حدها التعريب والترجمة معاً ، لا اختلاف بين عصر وعصر فیهما غير الاختلاف في المقدار أو في النسبة بين الكلمات المعربة والكلمات المترجمة . فقد تزيد كلمات التعريب أحياناً وتزيد كلمات الترجمة أحياناً أخرى وتجري الزيادة في هذه أو تلك على حسب العوامل النفسية قبل غيرها ، وأهمها عوامل الثقة بالنفس والاطمئنان إلى سلامة اللغة وقلة الخوف عليها من طغياك اللغات الأخرى .

ففي عصر الجاهلية كان العرب يكتفون من التعريب ولا يتوقعون عن تعريب كلمة أعجمية صادقتهم في بلادهم أو خارج بلادهم من شبه الحرير . فلو أحصينا الكلمات المعربة في اللغة لزد ما عربه الأصليون عن نصف هذه الكلمات في جميع العصور ، إذ نحسب منه أسماء كثير من أخوه والمواد ، ومن الأدوات والنباتات ، ومن الأبارير والعطور ، ومن الأكسبة والمأكولات والمشروبات ، ولا تقل عددها عن ألوف

وقلما يحطر لنا اليوم أن نترجم اسم مدينة مشهورة ولو كان لهذا الاسم معنى وقلما يحطر لك كذلك أن تترجم اسم إنسان مشهور وإن كان من الأسماء التي لها معان في اللغة كاسم جورج وميخائيل ومرجريت وفكتوريا ، وإنما يعربها بلفظها مع صقلها بالصيغة العربية .

وعلى هذا النحو كان ينظر العربي إلى أسماء المواد والأشياء التي وجدت في غير بلاده ، فإنه يعلم أن العربية هي لغة العرب وأن اللغة تركيب وسياق وليست مفردات ومقاطع وحروف ، وإنما تسمى الأشياء بأسمائها في بلادها وتعرف بثلاث

لأسماء كما تعرف أسماء الأعاجم التي تلقوها من آبائهم وأمهاتهم بغير حاجة إلى تعريب كسرى وهرقل وسبور وفرعون وأشياء ذلك من الأسماء

ولعلمهم لم يسألوا أنفسهم قط عن معنى كلمة ديار أو معنى كلمة فنذر ، ولو سألوا يعرفوا أن معنى الديار « عشري » نسبة إلى عشرة ، وأن معنى لقنطار « مئوي » نسبة إلى مائة ، ولكنهم على هذا كانوا خليفيين أن يعربوا المتكلمتين ولا يترجموها ؛ لأن الترجمة لا تدل عليهما كما يدل التعريب .

ولم يكن تعريبهم مقصوراً على أدوت المعيشة من اللزائم والضروريات ، بل كان شاعرهم الأعشى يعرب آلاب الطرب بألفاظها الأعجمية كما قال في وصف مجلس الغناء

والندى نرم ويربط ذى غنة والصبح يكنى شحوه أن يوضعا

فالباي نرم ، والربط ، والصبح . كلمات أعجمية بالملاحظة عربها الشاعر ولم يترجمها ، وربما استطاع أن يترجمها بما يقربها لو أنه أراد

وإنما صنع العربي ذلك في عصور اللغة الأولى بثقته بدعته وخلو ذهنه من الخوف عنيها من مراجمة اللغات لأخرى ، ولعله لم يحسب قط أنها « لغات » تقارن معه لا اعتقاده أن المتكلمين بها أعجم لا يفصحون .

هذا كانت نسبة التعريب أكثر من نسبة الترجمة ، وكان باعثه الطبيعي أنه أقرب إلى العدة المألوفة وأنه شيء لا مانع له من الخوف على كيان اللغة ولا على مصيرها ، فبشعر العربي قط يتهديد لمنك المصير .

ثم انتشر العرب بعد الإسلام في بلاد العالم المعمور ، فاحتلطوا بأبناء اللغات الأجنبية في ديارهم وحدثوهم بألسنتهم أو سمعوهم يتحدثون إليهم بلسان عربي تشوبه اللكنة الأعجمية والأخطاء الدخيلة على تراكيب اللغة وأبنياتها وفروعها لمصطلح عليها ، فساوهم الخوف لأول مرة على سلامة اللغة في حضرها ومصيرها ، وأخذوا في ضبط قواعدها وتدريب مفرداتها وتمييز قديمها من الدخيل عنيها ، وتحفظوا في النهر إليها فرجحوا الترجمة على التعريب كلف تيسر نقل المعاني من اللغات لأخرى إلى الألفاظ العربية ، ولكنهم قصروا التحفظ على شئون الدين والبيان ، ولم يلزموه كثير في غير ذلك من الشئون ، حتى شئون العلم ومراسم الدولة .

فعرّبوا مثلاً كلمة « الموسيقى » بلفظها اليوناني بغير تصرف ، وكان في وسعهم أن يسموها « فن النغم » .

وعرّبوا كلمة « الاصطغالات » وكان في وسعهم أن يسموها « مقياس الحجوم » أو « مقياس الملك » .

وعرّبوا كلمة « يساغوحى » في المنطق وكان في وسعهم أن يسموها « للدخل » أو « التمهيد » .

وعرّبوا « السورور » وكان في وسعهم أن يسموه « اليوم الحديد »

بل كان ابن سينا مثلاً يعرب كلمة ال « مانيّا » بلفظها ولا مدوحة بترجمتها إلى « الهوس » أو « النزوة » أو « الهاحسة » وما إليها ؛ لأن الحذر لها قد عم واستعاض حتى المعنى العصى بغير التباس فيه وبين الألفاظ التي تجري على ألسنة العامة والخاصة في البيوت والأسواق .

إلا أن الحذر من التعريب لم يبلغ لى أوائل العصر الإسلامي قط مثل ما بلغه في العصر الحديث منذ مائة سنة أو نحو ذلك ؛ لأن الحذر لها قد عم واستعاض حتى شمل الحذر على كيان البلاد العربية في وجودها القومي وحياتها السياسية وعقائدها الدينية وسائر مفوماتها في حاضرها ومضريها ، وكلها من المفومات التي تتصل باللغة ولا تفصل عنها

ففي هذا العهد الأخير تجمعت على البلاد العربية أحقاد الاستعمار وأخطار اندهاب الهدامة وأخطار الجهل والامستسهال ، فاستدت دعوة المحافظة على القديم حتى بلغت عايتها من الشدة وأوشكت أن تخرج بالتطرف إلى الإفراط ، ثم أدبت بالنحول كما يتحول كل شيء بلغ العاية من مد ، و تفق في الوقت نفسه أن كفة الحرية رجحت على كفة الخصرع والهداه ، فعادت الثقة إلى الهوس وعادت معها قدرة التصرف دون مغالاة في الحذر أو الاطمئنان .

كان خصوص التعريب في إبان الحذر على كيان الأمة ينكرون أن تعرب كلمة « الهيلروحي » ويقترحون فيما اقترحوه أن تترجم بكلمة « لمبه » من أماء الشيء ، يميّه إماعة . أى جعله ماء على هذا التصريف ، وفاتهم أن هذه الكلمة اليونانية لم يصعبها السواد الأقدمون وإنما استعارها الأفرنج المحدثون للاصطلاح العلمي ، مع إمكانهم أن يؤدوا معها بلعائهم الحديثة ، لولا اتقاء الدس بين اسم العنصر وبين معنى الكلمة المصروفة على السنة الناس .

ويبدى براه أن الحذر من التعريب كله يحجب شيئاً وثيقاً على حسب نصيب من التقدم والثقة وحرية التصرف في جميع الأحوال ، ولكننا لا نريد أن نترك هذا حذر مرة واحدة أو مفتوح أبواب التعريب على جميع المصاريح ، فإنما الخير كل خير أن نتحول عن الحذر من التعريب إلى الحذر من الإفراط في التعريب ، فلا نعرب من المصطلحات العلمية أو الفنية إلا ما نكد من قبيل لأعلام التي لا تقبل الترجمة ، أو قس الرمرور التي تنحت منها الكلمات ولا تقبل النقل إلى حروفها العربية ، وهي كثيرة في علوم الطب والكيمياء على الخصوص ، فبینه فيما عداها من العلوم ، وإن كانت قليلة يحجب لها حسابها في جميع اللغات

واللهج السوى أن يفصل الترجمة ما دامت مستطاعة سائفة ، وإن تعددت فلا حرج من التعريب على قدر الحاجة إليه ، بغير إفراط ولا استرسال

ولا عسى لما عن ملاحظة تخصيص الألفاظ في مصطلحات العلوم والفنون ، وإن الاصطلاح بمقدّمه إذا وقع الدس بين مدلوله ومدلول الكلمات الشائعة ، وبهذا يتجنب العلماء الكلمات لمطروقة ويفصلون عنها الكلمات التي يمكن تخصيصها بمدلولها ولا نلتبس بسواها

مثال ذلك عنصر البوتاس ، فإنه في الإنجليزية مأخوذ من كيمى Pot-ash أي رماد القدر كما يدل عليه لفظه وتخصيره ، ولكن الإنجليز يفصلون أن يطلقوا على هذا العنصر في لغة العلم كلمة « قليوم » Kalium وهي من أصلها العربى الذى يشمل القلوبات ،

أما الفرنسيون فهم يفصلون كلمة البوتاس والبوتاسيوم لأن اللغة لا توحى إلى الجمع المرسى شيئاً عن رماد القدر فى اللفظ المطروق

وبحسب أن بدهة اللغة العربية من قديمها إلى حديثها عسى عينا جواب هذا السؤال هل نترجم أو نعرب أو نكتفى بما عندنا فلا ترجمة ولا تعريب

وحسب اللغة نساها بداهتها الأصبية أن انعمى سرحم ، وأن لأعلام وما هو من قبيلها تعريب ، وأن التعريب ضرورة ملازمة قد لا رمت اللغة العربية منذ نشأتها ولا خوف عليها منه فى حدوده الصالحة ؛ لأن السية الحية هي التي تستطيع أن تلحق بتركها انكسر كن عذاء معيد

الفكاهة في الأدب العربي



يتسارى أن يقال (إن الإنسان حيوان ناطق) وإن « الإنسان حيوان ضاحك » ، وإن الضحك والسطق خاصتان من خواص الإنسان لا يشاركه فيهما سائر الحيوان ، وإذا صح أن المفارقات المنطقية هي أساس الضحك كله ، وأن الإنسان يضحك إذا رأى سخافة لا تليق بالحى العاقل ، فالخاصتان إذن هما حصة واحدة في صورتين مختلفتين .

وكيفما كان القول في علاقة الضحك بالمنطق فالأمر ابدى لا شك فيه أن الضحك خاصة إنسانية لا تشاهد في حيوان آخر ولا تحلو منها أمة من أم بني آدم وحواء ، وكل ما هالك من اختلاف بين الأمم في هذه الخاصة إنما هو كالاختلاف بينها في المزايا الإنسانية بأنواعها وأطوارها ، وإنما هو اختلاف في الدرجه أو الشكل أو الوضوح أو أسلوب التعبير ، ولا يرد محال من لأحوال عن هذا الاختلاف الشائع في كلام البعث ، وهي المرة التي يلازم جميع الساطقين

ولا يقال عن أمة من الأمم بها « أمة فكاهة » أو إنها أمة « معجزة من الفكاهة » ، وإنما تجري التفرقة بينها بالقرآن الفكاهة وأساليب التعبير عنها ودلالة هذا التعبير على الأخلاق والعادات وملكت الهمم والذوق ، وهي ضرورية من التفرقة يصيق بها الحصر ؛ لأنها تصل بجميع المعاني الإنسانية في حياة الفرد أو في حياة الجماعة .

فإذا أردنا أن نبين الفكاهة العربية بدون من ألوانها العالية عليها فقد يكون أصدق ما نأخذ عنها بكلمات معدودة « أنها فكاهة السكته السريعة والعبارة الوجيهة والوعيد بإبرار صفة المروءة والعظمة واردة صفة الذم والذلة » . ولا يظهر هذا المعنى العميق في طبيعة الفكاهة العربية من كلام ورد على لسان شعراء كما يظهر من كلام السجاشي في هجاء بني العجلان حيث يقول

إذا الله عادي أهل لؤم ودية فعادي بني لعجلان رهط ابن مقبل

ثم يقول :

فبيلته لا بغدرون بدمية ولا يظلمون الناس حبة حردل

هإن الشاعر هنا ينظر إلى الصعف والهوان فجعلها سبباً للتحقير والسحرية ولم يحدد معهما اجتناب العذر والظلم لدلالاتهما هما على الصعف والصعفة لا على العفة وصدق النية .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن الهرل والمهزلة باللغة العربية يتقاربان وأن العربي لا يصححك من شيء إلا بحث فيه فوجد له معنى من معنى الخف وهو الصعف ، ومعنى من معاني الفكاهة وهي المعى وصعف العقل والبدان

ومن أصالة الفكاهة في صيغ العربي أنها لا رمت مع خشونة البادية ، كما لا رمت مع حياة الحصار من عصورها القديمة إلى عصورها الحديثة ، فليس أكثر في كتب الأدب من صيغ الأعراب وطرائف أهل البادية التي يقول الخاط - أحد أمراء الفكاهة العربية - بها لا تجازي في سهولتها وبساطتها وبعادها ، ويرى منه الكثير اعجب في طوايا كتبه كما رواها غيره من كتاب البوار ولاخبار .

أما فكاهة الحصار عند العرب فليس أدل على شيوعها وقبال جمهور الناس عليها من صناعة « الندماء » التي كانت تعرض في الأسواق والأندية العامة ، ولا تختص بها قصور الأمراء وأصحاب اليسار .

ومن هؤلاء الندماء الشعبيين كد « اس لمعزلى » الذي قيل عنه إنه كان بعدد يتكلم عن الطرق بالأخبار والنوادر ، وقد حدث عن خبره مع الخليفة المعتصم فقال : « سلمت فرد السلام وهو ينظر في كتاب ، فنظر في أكثره واندهب ، ثم ألقاه ورفع رأسه إلى وقال : أنت ابن لمعزلى ؟ فقلت : نعم يا مولاي ! . قال : بلغني أنك تحكي وتصحب بوارع عجيبة . فقلت : يا أمير المؤمنين الحاجه تفق حبه . . فقال : هاب ما عندك ، فإن أصبحكنى أجرتك بحمسمائة درهم ، وإن أما سم أصبحك أصعبت بذلك لجواب عشر صفعات . . ثم أخذت في النوادر والحكايات فسم أدع حكاية أعراسى ولا يحوى ولا قاض ولا سطي ولا سدى ولا رنجى ولا خادم ولا تركى ولا شاطر ولا عيار ولا ندرة ولا حكاية إلا وأحصرتها حتى نمت كل ما عندى وفترت ولم يبق ورائى خادم ولا غلام إلا وقد ماتوا من الضحك ، وهو منقطع لا يتنسم . فقلت : قد تعد ما عندى ووالله ما رأيت مثلك

فقط قال لي هيه ! ما عندك فقلب : ما بقى لى سوى نادرة وحيدة . قال هاتها . قلت . وعدتني أن تجعل حائرتي عشر صفعات وأسألك أن تصعفها لي وتصيف إليها عشر صفعات أخرى ، فأراد أن يصحك ثم تماسك . وقال بفعل باعلام ا حذ بيده ثم مددت ظهري فصعفت بالجراب صعة لكأنما سقطت على قطعة من جسر ، وإذا هو ملوء حصي مدوراً ، فصعفت عشر فكدت أن ينمصل رقبتي وطلت أذنائي وانقدح الشعاع من عيني ، فصحت يا سيدى ! تصيحه فرجع الصفع بعد أن عزم على العشرين فقال . قل بصيحتك فقلت يا سيدى ! إنه ليس فى الديانة أحسن من الأمانة وثقح من الخيانة ، وقد صممت للخدم الذى أدخلنى نصف الحائرة ، وأمير مؤمنين بعصمه وكرمه فد أصعفها ، وقد استوفيت نصفي ونشي نصفه فصحكت حتى ستلقى ، واستفقه ما كان سمع ، فتحمائل له ، فمال بصرب بيديه الأرض ويدهخص برجليه ويمسك بمراق نصه ، حتى إذا سكن قال على نه فأنى به وأمر بصعفه فقل . وم جديتى ؟ فقلت له هذه حائرتي وأنت شريكى فيها ، وقد استوفيت نصفي منها ونشي نصيحت فلما أحده الصفع وطرق قفاه الوقع ، أقبلت ألومه وأقول له قلت بث إبنى ضعيف معيل ، وشكوت إليك الحاجة والمسكنة وأقول لك حذر ربعها أو سدسها وأنت تقول . لا أحد إلا نصعفها ، ولو علمت أن أمير مؤمنين أظان الله بقاءه حائره نصعف ، وهبها لك كنها . فعد إلى الصحك من عيني بخدم ، نعم استوفى نصيبه أخرج صرة فيها خمسمائة درهم وقال هذه كتب أعدته لك فلم يدعك مصوبك حتى أحصرت شركك لك فقلت وأين الأمانة ؟ فصعفها يساً وانصرف

وهذه نادرة تكشف لنا عن فيمة السوادن التي أُولع بها العرب لمعرفة التاريخ ، فإنها ترجع بعلة كتب فى تاريخ عصرها بما تكشف عنه من أخلاق الخلفاء فى ضبط النفس ومعاملة المنكسرين بأشنع البطالة ، وما تكشف عنه من أخلاق الخلفاء الأساع والخدم عندهم ، ومن عادات التجمع يومذاك فى الخلد والهزل وعادات بدماء الفكاهة فى خدمهم وهزلهم كذلك ولكنى دلالتها فيما بعينها هنا هى حصاء وحوه الفكاهة وأسباب المضحكات فيما كان يرويه ابن معارنى من مؤثر أصحاب الصاعكات وأنشاء لأحاسن والطوائف ، فإننا نعلم من هذا الإحصاء المحرص أن الفكاهة العربية كانت تدور على النقد الاجتماعى ، الذى يلتفت إلى مواطن

العربية والملاحظة من أصحاب المصنف أو السوقة ، وإلى جواب الخدقة والادعاء في العلماء والجهلاء ، وأشياء هذه الجواب التي أوشكت أن تجمع كل ما تدور عليه فنون « النقد الاجتماعي » المشهورة في آداب العامة ، وليس للمصنف من حيثها الاجتماعية وطيفة أصلاح من هذه الوظيفة وقدرة أبلغ من هذه القدرة بالكشف عن معنى الخلد والنهول ، أو معنى الصراحة والعموص ، أو معنى الاستقامة والالتواء ، من النفس الإنسانية .

هذه كلمة موحزة عن سليقة المكافاة في الأمة العربية ، ولابد أن يكون لهذه السقفة مكانها الذي يلائمها من مرجع الأدب العربي ومن أمثال أدباء العرب في النظم والنثر كما ينبغي أن يكون كل كتاب صادق التعبير عن أحول أمته النفسية والاجتماعية .

وقد كان لهذه الممكة نصيبها الوفي من كتب لأدب العربي على صور متعددة ، أظهرها وأقلها كلفة وعملاً كتب سواد والأحيدر وكتب الأمثال وتفسيراتها ، فلا توجد اليوم لغة بين النظم الحية جمعت مثل ما جمعتها اللغة العربية من هذا التراث الخوف بألوان العبر وضرائف لأمرجه وعرضت الأصور فيم وعاء الرواء والقصاص صور من الحكيم أو الأمثال ومن مسلمات كل حكاية وكل مثل في تاريخه ومعرض ساقه .

أما فكاهات الشعر والنثر العربي فمعارف الأكر « أولاً » على القصائد التي نظمت في النقد الاجتماعي الذي صطبح على تسميته بالهجاء ، ولا يصرف حارسه « الشخصى » عن جانب لأهم والأعم ، من جوابه لمتعددة وهو ذلك الحسب الذي يعلم منه مواضع احمد والسم في أخلاق الأمة وأخلاق الرعاة والرعاب على تعميم ، فمهما يكن من وعى الهجاء عند الشعراء فلا ريب أن قصائدهم اليازية قد تحفظ لنا معرضاً واسعاً لأحوال لأدباء « أولاً » وأحوال الرؤساء والكنراء « ثانياً » وأحوال جمهوره العامة بعد ذلك فمما يفسد من موزن التعميم أو التحميم على الصدقات مضمونه المائلة أو مصفات نشاتحه الواقعية ، وهي بقية الباحثين في معرض النقد الاجتماعي حيث كان . وهذا يصدق السلقه العربية وصفها لجمع حين يقول : « النقد الاجتماعي الذي يمثله شعر الهجاء يربط بين العربي يعرف بين « النهرال ونهرية » وبالمصالح عنه هم نسيء النهرين في

العمل أو القول ، فلا تخلو حالة مضحكة عنه من الكشف عن ضعف ودلة أو عن
عنى وثقاهاة ، وهما لغة الخبان وأفة السناد

أم الكلام المثر فيما عدا الأخبار والأمثال فالسمودح العربى منه هو مودح المعامة
أو المقالة التى نلق صدقها وتجربى محرى التحيل على التفسير عن الواقع

فالمقامات هى لمعرض الأدبى فى الشر العربى لعربى لأحلاف بين أبناء
الطوائف الاجتماعية من انولاة والخد والقصة والسجى والدهاقين ، وموضوعها
يجمع بين موضوع القصة الصغرى والمقالة النقدية فى اداب العصر الحديث ، وقد
كان كذب العرب يكسبون مقالة النقدية بأسلوب المعامة ويودعونها الصور الخيالية
المضحكة لم يوجهوا النقد إليه ، كما كان يفعل أبو حبان أسد هذ الأسلوب فى
سجريه بأعداء الفلسفة والعلوم الحديثة فى زمانه ، ومنه قوله عن انكسب المشهور
أحمد بن ثوانة وهو بنقى على سائته أنه قل عن أحد علماء السحيم « فأحد
انقدم وبكت بكتة تحيين بصري وتومنها طرمى كأصغر من حنة الدر ، فمرم
عنها من وسوسة وبلا عنيها من أسف أدعيه ، ثم أعس عليها جاهراً بإفكه ،
وقل على وقال أبى الرجل ' إن هذه النقطة شىء لا جزء به فقلت - أفضسى
ورب الكعبة وما السيد الذى لا جزء له ؟ فقال كالسيط فقلت أن وما
انسيط ؟ فقال كلفه والنفس افصت له إنك من المحدثين أقصرت فله
لأمثال والله يقول فلا تصربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

على أن لأدب العربى يعالج موضوع الفكاهة وهو على حذر وثقة ، ويكاد يشى
فيه بعد على الاسترسال والتبسيط فيه ، لأن معنى الأدب يراود فى لغة
الأدب العربى معنى النعت أو معنى « اللبقة » بالعرف الحديث ، فيحمد الأدب
لنفسه أن يفهم المضحكات ويروى أخبارها ، ويكنه لا يحمد لها أن يعرق فى
موضوعها أو يكون هدفها ومادة من موادها ، وبهذا يرى 'نمة الأدب من أمثال
ابن قتيبة والخطوط واس عند ربه بتقديمه بالاعتماد أو بالتوضيح والتفسير قبل سرد
الأخبار والكلمات ، بل يكسب لأدب على الصرف والمطرافه فيقدم ليكنس
بالهوى عن الإغراء فى التصحيف والمزاح كسب فعل محمد بن سحاق الوشاء على
مقدمه كتاب الصرف والمطرافه حيث يقول « إن كثرة المزاح يدل المرء ويصح العد
ويرين أسروقة . . »

ومن خالف هذه السمة من الأدباء، فإما كان « يحترف الهزل » ويتكسب بعريض نفسه للضحك، العبت ويعمم أنه يسقط مروءته بذلك، ولكنه يتقبل ما يصيبه لاضطراره إليه أو قل له اعتداده بوقاره، ومن هذه الطائفة أمثال أبي دلالة وأبي العيسر الصعدي وأبي العبر وأبي الشمقمق ودين الرفاعتين وغيرهم وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين، وبين هؤلاء الأدباء المضحكين شأت صباغة التقليد الساحر التي لم يعرفها الغربيون قبل الزمن الأخير، ومن هؤلاء ذو الرقعتين ندى عارص مقصورة ابن خردادگان :

من دخلت في عينه ميلة فأنك من ساعتها عن العصى
من صفع لسان ولم يدعهم أن يصفوه ، فعليهم اعتدى
ومهم بين المحدثين الشيخ عامر الأيوبي الذي حكى القصة من مائة قد
الأصل في الرعيف أن يقرر وحوار التقليد، إذا لا صرر
وحكى لامية العجم لبصعرائي فقال :

أما حر الصاد تروى من العمل وأصغر الرر فيها منتهى أمل

وبهذا الفن يضاف أسلوب التقليد الساحر إلى أساليب النقد والاجتماعي في قصائد الهجاء والمقامات والمقالات التصويرية إلى جانب الأمثال والمزاح وسائر فكاهات الأدب في اللغة العربية، ولا يعوز لأدب العربي من أساليب الفكاهة التي تشيع الآن في الآداب العالمية غير أساليب المسرح والرواية وهما من ألوان الأدب التي نشأت في أوروبا ولم تنشأ بين العرب لأسباب ترجع إلى اختلاف في شعائر العبادة عن عهد الوثنية الأولى .

أما فكاهات أدب العربي في العصر الحديث فإن التشابه بين موضوعاتها وموضوعات الآداب العارضة متقاربة متمايزة، يقرب فيها أدب السرح والقصيدة بأدب القصيدة والمفاهة والتقليد الساحر والمثل الساخر، فإن يكن سبهما فارق ظاهر فهو كما أسلفنا « فارق التكتة السريعة والعبارة البوحيرة والولع بإبراز صفة المروءة والقصيدة ودرء صفة النؤم والسمة » مع الاختلاف بين عربي الأمس وعربي اليوم في تقدير معنى المروءة وأدائها، فبها من الأمور التي لا شت على وبيده وحده في عصرين أو حصارين

شُعراء المهجر الجنوبيّ



إن المهاجر بطبيعته ،سان طليق معدام ، ليس يطيق البقاء حيث يصيق به انقام ، ولا يهاب المخاطرة بالإقدام على المجهول ، إذ كان « المعلوم » الذي يعرفه ويعيش فيه يكلفه ما هو أشد عليه من المخاطرة ، وهو الصبر على الحجر والهوان .

والمهاجرون إلى الجنوب في أمريكا الجنوبية أحوج إلى هذه الخصلة من إخوانهم الذين هاجروا إلى أمريكا الشمالية ، لأن المهاجر إلى ولايات الشمال من العلم الحديد ينزى بأرض ممهدة ويقدم على حطط مرسومة معدة ، ويكاد يعرف كل ما سيصيبه في هجرته قبل فراقه لوطنه ، فلا يسقى بين يديه غير السحرة التي لا اقتحام فيها ، وعلى خلاف ذلك مهاجر الجنوب .

إنه يجند « نصف مجارفة » كولبس بعد برونه بدر الهجرة ، وإنه ليصنع لنفسه من جديد كل ما صنعه المقتحمون من حوله ولو كانوا من أبناء القارة الأصلية ، وإنه باسم المكتشف لأخرى منه باسم المهاجر الغربي . وهكذا كن من حوله من الغرباء ، وغير الغرباء .

وهو على هذه الخلة أحوج من سائر المهاجرين إلى العلاقة الروحية بكل ما فارقه في دار مولده أو دار نشأته الولي .

وماذا فارق في ذلك المولد ؟ أو في ذلك النشأ ؟

إسإد استقصيها وحاولنا أن نجتمع في علاقة واحدة لم نجد في النهاية غير علاقة اللغة وتراث اللغة وكل ما تحمطه اللغة بساها ومعناها

فإنه لم يفارق من أحواء بلاده الروحية جو العقيدة الدينية ؛ لأن أكثر المهاجرين من المؤمنين بالدين لمسيحي يتبعون الكنائس التي سبغها أبناء القارة الجنوبية

وانه لم يفارق أجواء الطبيعة ومناظرها فإسا أذا أعصينا النظر عن ولع الإنسان بمناظر بلاده كيفما كانت ، لم نكد نفقد في أقاليم القارة الآسيوية لوحة من لوحات الطبيعة سملاها في لسان وسورية ، بين الهضاب والأحدم ، أو بين الجداول والينابيع أو بين البراري والسهول ، أو بين مواسم العيوش ومواسم الصحو والصفاء .

إلى فارق المهاجر العربي إلى الحبوب حياً واحداً من أجواء بلاده الروحية ينقص عنه حين يتصل به المقام في وطنه الخدد ، ولا سيما في عصر البحث عن الحامعات الروحية في كل اتجاه .

وما فارق اللغة ، وإنما فارقها وليس لديه أعر منها ولا أحق منها بحسين والذكار

لا حرم تصبح هذه العلاقة عنده « عصبية » موهجة تطوى في ثديها كل ما عداها من عصبية وعلاقات ، ويوشك أن تغل إليها حماسة الدين وألفة الطبيعة وحنن الحياة الوطنية وبهون المساس بكل شيء ، ولا يهود المساس بهذه المقيمة الباقية من ألفة القلب واللسان

إن هذه « العصبية » قد أوسكت أن يكون « أسلوباً مشتركاً » بين جميع المهاجرين لا يعرفون من أساليب اللغة أسلوباً غيره ، فكيفهم مطهر « لعوى » واحد من مطاهر تلك العصبية الثامنة ، وكلهم « مكلم » عربي قس كل شيء ، ثم هو « فلان بن فلان » بعد ذلك .

وقد أطلق أدباء المهجر الجنوبي على أنفسهم « العصبية الأندلسية » بحق ودراية ؛ لأن الأندلس القديمة هي الساحة الوحيدة التي سقت ساحة العصبة الأندلسية الحديثة في دريح النعة العربية ، على هذا الطوار

ففي الأندلس وحدها - قبل الآن - عرف الأنداد من كبار الشعراء كابن هانيء وابن زيدون وابن حماديس ، كما عرف غيرهم عشرات من هذه الطنفة ، وكما لم يعرف بينهم - على فحوتهم - فارق في أسلوب التعبير ولا في جرس اللغة يسير للمقاريء أن يلمحه من نظره الأوبى فليس بينهم ذلك الفارق الذي تلمحه في عصر واحد بين أساليب أبي تمام والبحتري وابن الرومي ، أو بين أساليب بشار وأبي العباسيه وأبي نواس ، أو بين البرودي وصبرى وشوقى وحافظ ومطران في العصر الحديث .

كلا ليس هناك ألسنة أفراد يحتفون ، بل ليس هناك غير مسان القومية الواحدة
سطق سديهة واحدة ولا يسمح « للشخصية » على قوتها أن تتعلب عليه سمة من
سعادتها المستتمة ، وإن كنت « الشخصية العدة » تتصف نفسها كما نشأ مما
عد اللغة والأسلوب نصف نفسها فيما تتميز به الشخصيات القوية من مرايا
الأخلاق والصمات وأسرار البدانة والعقرييات .

ولقد غير ابن ريمون وابن حمديس وابن حفاحة بنشئ الكثير من حصائص
الفكر والذوق والإلهام .

وهكذا يتمير شعر - انهجر الخوييوني بجملة من مرايا عن والذوق والبصيرة تحيط
بأفاق من الشعر ليد الأصل ، لا تنف عن تلك الأفاق التي سح فيها أسلافهم
الأندلسيون الأويون

بكاد أسلوب النظم أن يكون أسلوب شاعر واحد في فترة واحدة من الزمن ،
وبكث مرجمهم إلى عة أخرى ، أو تقرؤهم بلسان المعنى دون لسان اللفظ ،
فلا تحطىء بسهم تلك المورق لنى تمصل بين عشرت من الشعراء بملاح
المكر والسليقة .

ففى ديوان الشاعر المروى ملاح من صرر الصيغة نعل على صور البيت وصور
انجمن ، ولا يبدو فيها البيت ولا يجمع إلا كما بدو صيغه من لأحياء سمون
« لأديس » ، ثم لا يعرف لهم قانون ولا شريعة غير قانون القردوس على الحجة
أو قانون نعل على العصاء ولعنوا ، وكلاهما قانون ريح وماء وحياة

وفى ديوان إليس فرجات يظهر آدم من وراء ذلك المردوم ولكنه آدم اندى
عرف ، ليس لعه بعد لعه ، فنعم منه السحرية الصاحكة ، ثم حرد تلك
السحرية من شؤك بكيد والحث ، ومن عوج لسم وخره

وفى شقيق معلوف « عقر » تمتد انهجره من عالم الإلس إلى وادى الخس ، ومن
حواف الوانع إلى أصراف الخبار ، وتقسر العدو من هذه البحور المتاعده حتى
لسسى ريل « عسر » أين هو من رحلات البحر والبحر ويحل إلى فى لحظة
بعد لحظة أنه يم يرح رحله بسان أو سان ماوون نانير ريل ويوشك المعلوون أن
بكونوا جميعاً حرد فى لحظة الأدب كأحويهم فى حمة السب ، بين يدي سلمان
هو يحس الخس فى القمام أن يصق على سباط الريح

وتقرأ « حورج صمدح » فلا تفوتك فيه أثرف الطسعة التي تعهدتها في دواوين
رملائه ، ولكك لا تتمثله في صورة من الصور إلا رأيت في طهارة الصورة أبراح
المدينة ومدائح المصانع ومعالم الأسوار .

ومعظم الشعر من المهجرات آراء وأرواح ، ولكك لا تتمثل القصص إلياس
وركي - إلا تمثلت رجاء عشي مع روجة ، ووالد يحو على طفل في يمينه أو بين
ذراعيه

وتتراءى ألوان من هذه الملامح في كثير من شعراء العصبة الأدبية لا تحصيلهم
ها ولا تيسر ما مراحمهم في هذا المقام ، ولكهم جميعاً يتلاقون في مثال واحد
شامخ الهامة مكين القدمين ، سميته مثال « العصبة اللعوبة » أو القومية التي
تلخصت في كلمة واحدة هي كلمة « العرس » ، وبهتت رسالة في تاريخ لأدب
العربي لا تشبه رسالة أخرى في جميع أدوار هذا التاريخ

ونحسب أن مدرسة العصبة الأدبية تفرد بهذه الخاصة التي تعد من النفاذ
للهذه الأولى ، ثم يرون عهد كل وصف من أوصاف التناقض متى رجعا إلى
القوة الحرة التي حتمت في حين المهجرين خوبيين إلى الله ، فصعب
تصعب القوة الخارقة من المعجزات .

تلك الخاصة التي يفرد بها العصبة الأدبية هي فرط المحافظة وقرط التجديد
في وقت واحد

ولم يحرر الحريون لم يقبوا قط دعوة من دعوات الهدم باسم السحدث في
هوعد البعة أو قواعد العروض أو قواعد آداب السقية في جمها . وقد
أعرضوا عن كل دعوة من هذا الصنف وساعدتهم على الإعراض عنها أنها
حانت من مدتها ضعيفة هائلة لا تمنع أحداً بالإصغاء إليها ، فكأن الدعود
إلى إهمال قواعد العروض أو قواعد النحو أصحاب مذهب قديم ليس أقدم
منه ولا أسهل منه على جاهل والعاصرومن لا يحسن الأداء بالكلام
المورون أو الكلام المشور ولا التعبير باللهجة الفصحى أو اللهجة العامية ، وندك
المذهب القديم العتيق هو العجز عن المصاحبة والقدرة على الرككة ، أو العجز
عن الصواب والقدرة على الخطأ ، وليس هذا مذهباً يفتح أحداً بالتجديد أو ترك
القديم ، لأنه هو بداته أقدم من أقدم الأقدمين .

وعلى هذه المحافظة في وجه كل دعوة من دعوات الهدم أثبت المهجريون الخنويون أنهم أقدر من المحدثين المرعومين على استخدام أوزان الموشحة وأوزان الرباعية وانقصوصة في ضرورب النظم العذائي وضرورب النظم الملحمية على اختلاف الموضوعات

وقد ذهب المهجريون لمخاططون أشواطاً وراء أشواط المحدثين المرعومين ، فليس من هؤلاء الخفطين من لم يكن له مذهب مستقل في العقيدة الإلهية أو السماحة الدينية ، وليس منهم من أحجم عن رأى حديث من آراء العلم الاجماعي حمود ، على القديم واشفاقاً من تكاليف الحرية الفكرية ، بل كان منهم أناس تطرفوا في تباع هذه الآراء عند ظهورها وذهبوا معها إلى عاياه مذهب ، وهم يعدلوا عنها منقيدين بقيود المحافظة العمياء ، بل عدلوا عنها لأنهم عرفوها وحققوها حيراً من معرفة الحامدين عيها والمتعصبين لها ، حرياً على من التقليد والمحاكاة

ودا وقف العريقان معاً موقف اساحرة بالحرية والقدرة ، فلم يستطيع المحدثون المرعومون أن يسهموا أشد المحافظين حرصاً على عقيدته بالتحلف في ميدان الحرية والإقدام على سلطة مرهوبة في وطنه الأصيل أو وطنه الحديث ، ولكن المحافظ «المرعوم» يستطيع بعد مشقة أن يسكر عليه حرية السماحة الفكرية كما يستطيع أن يسكر عليه قدرته على تصحيح الأسلوب ويحل عليه حلول الجديد الذي يدعو إليه من كل قبلة يحاولها من يريد .

وبهذه الخاصة «المفردة» هي تاريخ الآداب العربية يسمير الأدب المهجري في الخنوب ، ويفرد المحافظون من شعرائهم بهذه «الشخصية» لشاملة التي انطوت فيها جميع «الشخصيات» بين أطواء العنصرية العربية والتي برزت من ورثها ألون من ملامح الروح والسيف يعتز بها طلاب الثروة الأدبية في كل عهد من العهود

الزهاوى وديوانه المفقود



اطلعت في مجلة «المكتبة» البغدادية على مقال للسيد أكرم رعيتر عن (ذكرياته لشاعر العراق الزهاوى) قال فيه من حديث حري بينه وبين الشاعر في آخر لقاء له قبل سفره من بغداد

«قال - أى الزهاوى - هل اطلعت على «الأوشال»؟ قد كنت أظن وقد رقت عظمى أن رمنى من عندى كثيراً فسميت مجموعة قصائدى الأحيرة (الأوشال) . ثم نظمت بعد ذلك قصائد أخرى أعتقد أنها آخر ما أنظم فى حياتى التى أراسى معادرها قريباً ، وقد جمعتها فى ديوان سميت «الثمالة» ليكون آخر ما يطبع بى .

«قلت - وهل للأستاذ شعر لم يصع غير «الثمالة»؟ قد - أحل - إنه ديوان لا يشر فى القرن العشرين» .

وكنت قد علمت من الزهاوى نفسه أنه شعر كثيراً لا يشره ، وأنه سيوصى بنشره بعد وفاته . وفارق القاهرة وهو يكر لى حديثه عن الشعر بطوى الذى يعتمد أنه إذا نشر فى يوم من الأيام فس يتبع نشره بلد غير القاهرة بين البلدان الشرقية

وقد سمعت أخيراً أن كتاباً ظهر فى القاهرة باسم «الزهاوى وديوانه المفقود» فاعتقدت لأول وهمة أنه هو مجموعة الشعر التى تحدث عنها الزهاوى إلى الأستاذ أكرم رعيتر بعدد وأوماً سيئها إلى فى القاهرة ، وطلعت على الكتاب لمؤلفه «هلال باحى» فصادق طبع فى موضوعه وإن كان المؤلف لأديب قد توسع فى أبوابه فتناول فيه مباحث شتى عن الزهاوى وما كتبه وما كتب عنه ، غير ديوان «المرعات» وهو اسم الديوان المفقود .

وحرص المؤلف على تحقيق نسخة «المرعات» إلى الزهاوى فاستقصى الشواهد والقرائن التى تدل على صحة هذه النسخة . وكلها مفعلة ، بل قاطعة ، فى إثبات

نظم الشاعر الجملة القصائد والمقطوعات التي احتواها ديوان «الزغات» ، كما تركه الزهوى عند تسليمه إلى الأسياد سلامه موسى ، وعند انتقاله منه إلى الدكتور زكي أبو شادي بعير ريادة فيه ، وهو مرقوم على آلة الكاتبة غير مصحوب بالأصل المخطوط .

عنى أننا نستطيع أن نصحح منه النظم في هذا الديوان إلى الزهوى من الدليل «الدخلى» في أسلوب الشاعر «النظمي» كما يقول الققد . وأظهر ما في هذا الدليل «الدخلى» أن أبيات القصائد ومقطوعات تشتمل على كثير من ذلك الشذو والفس الذي يطوع به الشاعر كلماته لأوزان العروض .

والشاعر الذي يقول

عاش في الغاب القرد دهرًا طويلًا قل أن يلقي برفق سبيلًا

هو الشاعر الذي يقول في ديوان «الزغات»

« هذه الدنيا دار كل جزاء -

وهو الذي يقول فيه :

عسى الذي عاف أرضه أن يضمه عالم جديد

وعبر ذلك كثير من « أسلوب النظمي » في سائر منظومات الديوان

أما «الأسلوب «العكري» فهو كذلك مطابق لأسلوب الزهوى في كل ما نظم من الشعر منذ عالج نظمته في أوائل حياته ، وما لاشت فيه أن أفكاره انسيون المعقود ليست طرأ جديداً في تكوين آراء الشاعر مع الزمن كما يسوهم القارئ من قول الزهوى أنه آخر ما نظم وأنه يحوى أنكاراً لم يشترقبى ذلك في حياته .

د الخفق من معارضة دلائل لشك والتردد ودلائل الإيمان واليقين أن هذه الدلائل جميعاً قد وجدت في مؤلفاته لذكره كما وجدت في مؤلفاته «الأخيرة» ، على درجة واحدة من القوة والوضوح .

وأغلب الظن أن العالم الدينى المعكر الكبير محمد فريد وحدي قد أصاب الحقيقة حين قال في محدة «الأزهر» : « بعد الأدب هلال ناحي في الصفحة ٣٠ من كتابه ، فيه لاحظ أن الزهوى . «يكسب الشيء ثم يمضيه بقول آخر كما فعل في كتابه «الكائنات» فقد جرى فيه على أسلوب الماديين . ثم حتمه

بكلمة تحت عنوان - ابتغال - حقر فيها كل الآراء التي قررها في الكتاب ، وذكر أنه
يغما جرى فيها على أسلوب الماديين لبيان مذهبهم . . أما هو فيسبرأ إلى الله منهم
ومن أرائهم ويرجو من يقرأ الكتاب ألا يعتد بما قرره فيه .

ثم عتب الأستاذ وجدى على هذا الأسلوب قائلاً : « إنه أسلوب في الكتابة كل
ما يمكن أن يعتذر عنه أنه يلجأ إليه هرباً مما قرره » .

وكل ما يزيد على تعقيب الأستاذ وحدى أن الزهاوى قد ينادى في مفتتح كتابه
إلى تحقير آراء المنتهجين على الحقائق الكبرى كحقائق عالم الغيب وما يسميه
الباحثون بحقائق ما وراء المادة ، فإنه افتتح كتابه « الكائنات » الذى ألفه فى مقتبل
صباه بين البيتين :

وما الأرض بين الكائنات التى ترى بعينيك إلا ذرة صغرت حجماً
وأنت على الأرض أحقيرة ذرة تحاول جهلاً أن تحيط بها عداً

وهذا عاباً ما يقوله المفكر الموضح أمام عظمة الكون لكبح الغلاة من الساحش
فى حقائقه عن اشتطط الأهوج والعمود الكاذب بقدرة العقل البشرى على إدراك
هذه الأسرار المطبقة حول حقائق الوجود .

والذى نلاحظه فى مواقف الزهاوى العقيدية بين الشك واليقين سهولة شكوكه
وسهولة ردوده عليها فى وقت واحد .

فكل شكوك الزهاوى بلا استثناء بما قبل الرد والاستحفاف من النظرة الأولى ،
لأنها مبنية على تصور العامة الجهلاء للحرافات والأساطير التى يصدقونها بالدين
وهو يرى منها بعيد عنها ، وليس من هذه الشكوك شك واحد يقوم على فهم
الدين كما ينبغي أن يفهمه المؤمنون به على صحته وقد كان خطأ الزهاوى الأكبر
أنه يلقى حجة العقائد من الأوهام الشائعة بين المقلدين دون الشك فى المعتقدات
ولمّا تقوم قضية الدين على الصميم الإنسانى الذى يباط به التمييز بين كل دعوة
تشع فى العالم ، ولم تقم حجة الدين قط على ما يفهمه المقلدون أو يفهمه
المعززون بهم من الأدعياء وإنما تقوم حجته على البصيرة الصادقة والروحى الأمين
لا حرم كان تقريره بقواعد الإيمان بعد ذلك سهلاً صيماً عن جهد التردد والبحث
فى أمثال تلك الشكوك أن يشوب يقينه إلى يقين الزهاوى الذى عبر عنه بهذه
الآيات فى موقف الحساب :

قال : ما ديمك الذى كنت فى الد

قمت . كان الإسلام ديسى وه

قال من ذا الذى عيب؟ فقلت .

وقيل ذلك يقول من كلمة مشورة «لم أت فى حياتى أمراً إلا ولا ارتكبت منكراً» . أنظم الشعر وأودعه عصارة شعورى وتمكبرى وأجعله مسيراً أذفع منه عما يتراءى لى أنه الحق غير حاسب لمخالفة الناس ، يابى حماسياً ، وهذا ما كان يشترهم على ويحعلهم يعملون على معاكسنى حتى هموا أمر أن يقتلونى ، مع أبى معتقد بالرحى مؤمن بالآسياء والمرسلين وملائكة الله وكسه ، وقمت بشعائر الدين كلها فصمت وصليت وركعت وجاهدت وحججت إلى بيت الله ومرت قبر رسولہ الكريم» .

وهو الذى ردد هذه الشهادة فى موطن كثيرة من شعره كما قال فى هذا المعنى غير مرة :

أنا ما كفرت كل عمري بالكتاب اسنزل

أنا لم أرل أشهدو سمعت للمسى المرسل

لأنه مثل هذا اليقين الخيق أن يكذب كل هاتيك الشكوك التى تشيرها أوهام الجهلاء وخرفات أصحاب الخرافات من المقلدين

وجمعة القول فى الديوان المقعود وفى الدواوين المشورة أنها طور واحد من الفكر لم يتغير فى مدى خمسين سنة ، ويوشك أن يمثل كل بيت فى ديوان من هذه الدواوين المتناعة إلى ديوان آخر صدر قبله أو بعده ، بغير اختلاف فى المعنى أو فى السق أو فى الأسلوب ، إلا ما تقتضيه المراتة الضويلة من تبسير النظم فى بهية الشوط بعد تصريفه عند الأبتة .

والسرعة إلى التفكي مع السرعة إلى العدول عن الفكرة فى وقت واحد هما آفة العجلة فى موجهة الرهاوى بمائل العلم والأدب أو مسائل الاجماع والأحلاق ، فليس أسرع منه إلى احتطاف الرأى للشائع أو احتطاف الرد عليه ، وبحسب أن بية الرجل «مسئولة» كما يقولون عن هذا الربع بالسرعة والقلو من الاستقرار . فله مصابه بالداء الذى أقعده عن الحركة قد بدأ معه صطراً مقلقاً قل أن يشق على

أعصابه ويثقله عن حركته ، وما أكثر ما يطم في «الصراط» وصعوبة العبور عليه من
شعره الأول ومن شعره الأخير

ولأرب عثد ولا عمد فرء الرهوى شعر وشر في قدرته المكرية ولا في ملكته
الرياضية ، ولكنتك تراحمه من بواكيره إلى خواتمه فيبدو عليه أنه يثب إلى لأراء
وثبة بعد وثبة ولا يتطور معها على أمد بعيد يتصل فيه الانتقال من مكان إلى
مكان ، فهو في وثباته المتلاحقة عبي مكان واحد ، يصعد منه ويرل إليه ، ويشت
عنه صاعداً ويرلاً ومتردداً ومسقراً ، وهكذا كان في آخر ديوان كما كان في أول
ديوان ، ولنفارى ، بعده أن يبقى حيث شاء ، يهرأهل للنقاء

مُشْكِلَةُ الْمُعْجَمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ



لا تزال للمعجمات العربية مشكلته قائمه يتصدى لها المشتعلون بالعلمه ، ويحاولون جميعاً أن يكون المعجم أحدث مستدرک للنقص في المعجمات العربية القديمة ، تارة من ناحية الترتيب والتوبيه ، وتارة من ناحية الاختصار والمخلص من الإطالة والتكرار ، وتارة أخرى من ناحية أهم وأولى بالاستدراك في حينها ، وهي ناحية الاستيفاء بإصافه المفردات التي استحدثت في العهود الأخيرة من ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم ومحتدات الصناعة ، ونقلت إلى لغتنا من صربى الشرير أو من طريق التوليد أو من طريق الترجمة بتصرف أو بغير تصرف على حسب الأحوال .

وأحدث المعجمات على هذا النمط معجم «المجدد» الذى توفر على تأليفه لأب لويس معلوف النمسوى وظهرت طبعته الأولى سنة ١٠٠٨ ثم بوايت طبعته مع التوسع فيه إلى أن ظهرت طبعه السادسة مدبصع سنواب وهى على أحدث مثال من نظام المعجمات فى لعب الاختصار ، حمية الطبع والترتيب ، وفيه المادة والبيان ، ملحة بطائفة صالحة من ألفاظ المولدة والدخيلة والمعربة حرب على الألفام البصبيحة وانتظمت فى حمية المفردات العربية المقبولة بصحوة الاستعماء عنها بغيرها ولا تقل هذه الطبعة عن أوفى طبعات المعجم الفرنسى فى مثل حجمه من عمل مؤسسة «لاروس» المشهورة ، لأنها تختوى - غير المفردات اللغوية - بأب الأسماء الجغرافية ، وبأب آخر نلتراجم ، وبأب ثالث للأمثال ، مع التوضيح بالصور والحرائط والرسوم

وم تتوسع هذه الطبعة فى جمع ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلم والصناعة ولا يرى أن ذلك يعيها أو أنه نقص ييسر استدراكه فى المعجمات بعامة بهذا الحجم أو أكبر منه ، لأن النظام الذى جرى عليه واصغو المعجمات الحديثة باللغات

الأوروبية يحصن لكل علم أو صناعة معجماً مستملاً لا يتعرض لغير مصطلحاتها وألفاظها ، وذلك بعد أن بلغت هذه المصطلحات والألفاظ عدداً يكفي لتأليف معجم خاص بكل منها تريد صفحاته على المثات ولائح الحاجة إليه عند البحث عن الكلمات اللغوية في معجماتها العامة ، وبخاصة بعد أن توفر أناس منا على وضع المعجمات المستقلة لبعض العلوم والصناعات ولا يزال المدد الوافر يتوالى على هذه المعجمات المستقلة لاستمرار العمل في تدريس العلوم باللغة العربية والاستغناء شيئاً فشيئاً عن مصادرها الأوروبية .

ولم يظهر بعد «المجده» معجم من تأليف الأفراد ، ولكن ظهر في السنة الماضية معجم التجمع اللغوي «الوسيط» في حرتين يبلغ عدد صفحاته ألف وثمانين صفحة يشتمل على نحو ثلاثين ألف مادة وستمئة صورة وسين الدكتور ، برهم مذكور عربته على معجمات القرن العشرين فيقول : «به ادون نزاع أوضح وأدق وأضبط وأحكم منهجاً وأحدث طريقة ، وهو فوق ذلك محدد ومعاصر ، يصح ألفاظ القرن العشرين إلى جانب ألفاظ الخاهلية والإسلام ، ويهدم الحدود الرمائية والمكانية التي أقيمت خطأ حول عصور اللغة المختلفة» .

وهذا المعجم الوسيط أوسع ناولاً لألفاظ الحضارة من «المجده» ولكنه - على أية حال - لا يعنى عن المعجمات المستقلة للعلوم والصناعات ولم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالاستعانة بها ، وليس في وسع مؤلف أن يأخذ نفسه بمثل هذا في معجم من المعجمات العامة ، كائناً ما كان حجمه وقد نظر التجمع في تخصيص بعض مراجع المستقلة بأعراضها فابتدأ منها بمعجم مستقل للقرآن الكريم ، وهو مقصور على الألفاظ القرآنية بتفسيراتها اللغوية وبغير توسع في التفسيرات التي تحسب من قبل الرأي والاجتهاد على مذاهب الفقهاء .

واجمع دائم الاشغال بتأليف معجمه الكبير الذي يستظر أنه يستدرك كل نقص يستطيع استمراكه في الترتيب والشرح ، أو في البحث عن الأصول ، أو في استيفاء لغرب والدحين ، مع الإحاطة بأكثر عدد ميسور من ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم والصناعات

والمعهد في أعماله لمجمع أنها أطول أمداً من أعمال الأفراد ، فإن معجم الأكاديمية الفرنسية قد استغرق العمل فيها أكثر من مائة سنة ، ولم يسلم بعد هذا من مواضع

النقد لإقراطه على محافظة على المنهج القديم كما اتبعه أعضاء الأكاديمية عند ابتداء وضعه .

وطول الأمد في أعمال لجامع ضرورة لا حيلة فيها ولا وجه للاعتراض عليها لأن الخطة التي يتفق عليها ثلاثون أو أربعون متحدثون بين حين وحين أصعب تنفيذاً من الخطة التي يفرغ لها المؤلف الواحد بينه وبين نفسه ، ولا يطالبه أحد بم جمعها وإعادة النظر فيها فقد حدث خلال تأليف الصفحات الأولى من المعجم الكبير أنها أعيدت إلى المؤتمر أكثر من أربع مرات للنظر في ملاحظات الأعضاء الجدد أو الأعضاء الأوائل الذين بداهم بعد الشروع في تأليفه رأى عمر الذي احتاروه عند ابتدائه .

ومن هذه الملاحظات ما كان يدعو إلى إعادة النظر في ترتيب المواد بحسب الحروف لأبوي أو الأخيرة ، وفي تضمين الأعلام أو عزلها ، وفي ذكر المرافعات السامية والأجنبية على العموم أو لاقتصار على الضروري منها ، وفي الترام التمسس التاريخي لمعاني الكلمات مع إثبات الشواهد من أقوال الشعراء والكتابات أو العدول عن ذلك لصعوبة السير عليه في معجمات اللغة العربية

ومن الملاحظات التي أعد النظر فيها مسألة التقسيم والترتيب في المادة الواحدة ، هل تشرح الكلمة شرحاً واحداً متصلاً من مدتها إلى نهايتها ، أو تقسم المادة إلى أبواب يشرح كل باب على حدة ، ولا يتقل إلى ما يليه إلا بعد الفراغ منه واستيفائه إلى غايته؟

وبصرف لذلك مثلاً مادة القاف والبال والميم . نى مادة «قدم» ، فهي تحتوي معنى السبق ومعنى القدوم ومعنى مصى الرمس الطويل ومعنى السعد ومعنى الرّحل ومعنى الشجاعة ، وفيها معنى المقياس الذي هو جزء من البردة ومعنى لآلة التي يستخدمها البحارون ، وغير ذلك معان شتى تولد بالاشتقاق وباستعمال الفعل المراد على جميع الأوزان .

فهل يتصل الشرح ويعد إلى الباب بعد الانتهاء منه على حسب ترتيب الحروف ، أو يفصل كل معنى بقسم لا يشترك فيه مع غيره ، وإن تشبهت حروف الكلمات؟

هذا مثل من أمثلة الملاحظات الكثيرة التي استوجبت إعادة النظر في خطة التأليف قبل لمضى فيه على المنهج المتفق عليه

ويضاف إلى هذه المعوقات التي لا بد منها أن الأعمال «الرسمية» ترتبط بقراراتها وبنواحيها ولا يتأتى تعديلها أو استئصالها بغير الرجوع إلى قرارات أخرى تتطلب الوقت الطويل لانحاد الإجراء، نهج «إصدار الإذن» بدلاً من «الاعتمادات» التي ترصد للإنفذ عليها، ولو قصي الأمر زيادة حيز وخذ إلى حنة المؤلف لما تيسر ذلك قبل معاودة الإذن بهذه الإضافة إلى «مصرفات المشروع» ومعاودة السلسلة الإدارية كره أخرى من الألف إلى الياء. وقد تعترض ذلك أحوال كأحوال الحرب وما يشبهها يتبدن فيها نظم توريد الورق من نوع معين، ونظام الطبع في جهة محدودة، وصم المعاملة بين الجهات الحكومية والجهات الأهلية التي يعهد إليها مهمة التحصير والطباعة

وبما صادف المعجم الكبير من هذه العوارض أنه ارتبط - من الخطوة الأولى - بمعجم الدكتور فيشر الذي كان قد اعترم تأليفه على المسح بقرار بتأليف ذلك المعجم الكبير، وكان الدكتور فيشر قد أعين عزمه على تأليفه لأول مرة بمؤتمر استشاريين في سسل (سنة ١٩٠٧) وجاء في محضر المؤتمر بتلك السنة أن الدكتور «قد أدان أن القواميس العربية موجودة التي أنفها العربيون، وبخاصة تلك التي عالجت الصصحى لعهدنا القديم، لا تفي بحاج من الأحوال بالطلبات العلمية، لأسباب أهمها أنها لم تعتمد على كتب الأدب بوجوده، بل مشتت من قواميس التي ألفها العرب، وإن كانت هذه قيمة حمداً»

ثم جاء في المحضر أن الدكتور فيشر «لا يرى أن يفرد بالعمل بل يجب اشتراك غيره من العلماء معه».

ثم ندب الدكتور فيشر لإدارة القسم العربي الإسلامي لمعهد الاستشراق عدسة لسرج فاختار من تلاميذه لجنة تعمل معه لإعداد البحوث اللازمة لبدء بتفريد مشروعه، ولم يرب هذا المشروع في مرحلة استمهيد إلى سنة ١٩٢٤ إذ طبع أحد الدائرين لأمان على محمود من فئع الدكتور مسعداته لتقدم على طبعه وتدير بفقائه، ولم تكن بقدر في ذلك لمرحلة مصدع المصنف إلى عام تأليف المعجم وطبعه فلما عرف من مصيلا له كل ما يحتاج إليه، جهداً وبقه، عدل عن عزمه وأبع المؤلف وتلاميذه بعبوله، وكان مجمع اللغة العربية قد تألف وصم إليه فئة مختاره من المستشرقين لأوربيين منهم الدكتور فيشر والدكتور ليتمان الألمانيان وعلم الأعضاء بمشروع فيشر كما علم فيشر بالبرامج المقرر لأعمال المجمع المعوى

وهي مقدمتها تأليف المعجم التاريخي الكبير ، فتم الاتفاق على ولاية اجمع بهذا العمل باعتباره تصدياً لبرامجه المقرر ، وأعان الدكتور بما عمده من المراجع المطبوعة والمخطوطة وأماكن المراجعة والتحصيل ، ويسر به العمل بمعونة موظفيه الخبراء وأعوانه المتطوعين لمشاركة فيه ، ولم يخص مستان على ابتداء البحث في حصة التأليف وجمع المواد المتفرقة وكتابة خراصات نكل هاده على حدة حتى شئت الحرب العالمية الكبرى وانقطع الدكتور فيشر عن حضور جلسات اجمع بصع سنوات ، ثم انقطعت أخباره ، وتبين بعد العلم بخبر وفاته أن أوراقه التي حصلها معه إلى بلدته قد تبذرت وضاع منها الكثير بغير أمل في الحصول عليه ، فلم ير اجمع في هذه الحالة بداً من تعديل العقود التي كانت مبرمة بين المؤلف ووزارة التربية ، ولم يكن في وسعه أن يشيء قبل ذلك معجمه آخر إلى جانب المعجم لمحق عليه ، ولا أن يلغى تدث العقود قبل المحقق من مسروعات إلحائها أو تعديلها

وقد دل السامع التي انتهى العمل فيها من معجم فيشر ، على جهد كبير في التبسيط والاستطراد يريد على الغاية في معجمات اللغة ويحيط بمعدن لدكلمات ليست من قبيل الإحاطة اللغوية ، كما استطراده في حرف لهمزة ، بعد الكلام على استخدام الهمزة ببدء ، إلى الكلام على جميع أحرف البدء ، وبيان مادة «الهمزة» في كلمة «أحمد» لقوله تعالى «لا تأخذه سنة ولا نوم» «وأما ذلك من ضروب التوسع التي يصعب الاسترسال فيها على هذا النحو في سائر الحروف ، هذا بلجميع أن يعيد النظر في ترتيب المواد بحيث منها ما يضح أن يدخل في نطاق المعجمات اللغوية ، ويحيل القية إلى مواضع الانتفاع بها في غير هذه المعجمات عند التفكير في تأليفها .

هذه بعض العوارض التي يسهر عنها الذين يفتون بعيداً - على البر - ليستبطلوا عمل اجمع في معجمه الكبير ، وهي - كما يرى - عوارض معهودة في كل عمل من أعمال الصناعات يجرى على «النسب الرسميه» ولا ماص له من أخرى عبيها ، ولكن الواقع أن المعجم الكبير مشروع يعون العمل فيه سواء صادفته هذه العوارض أو لم يصادفه عارض منها ، فإدام تأليفه خلال ثلاثين سنة فذلك توفيق يعبط عليه ، بالقياس إلى أعمال اجمع التي توافر لها من المعدات على طول الزمن ، ليس بالمتوافر للمجامع العربية .

ولا يبعد أن يظهر من المعجمات الكبيرة في هذه الأثناء معجم أو معجمان يعتاية الأفراد المطلقين من صوابط الأعمان الجماعية ، ولكن المعجم الذي تتولاه الجماعة بظل مع هذا مطلوباً غريباً فيه لا تيسر للمرد الواحد ، مهما يكن صله من المعرفة والاحتداد .

ويتسع الوقت ولا ريب ، لظهور عشرات المعجمات العلمية والصناعية المستنقة بأعراضها في هذه الأثناء ، وتلك هي المعجمات التي يدوح بها أن المحرر الفاضل يسأل عنها ويسمى مشكلتها بمشكلة المعجمات العربية ، وليس بها حل عند واضعي المعجمات الكبرى بالعموم بلغ بها الاتساع والاستقصاء ، ولكنها تحل على أحسن وجه بالمعجم المستقل بكن موضوع من موضوعات العلوم والصناعات وألفاظ مختصرة على الإجمال .

معجم المصطلحات الحراجية



تقدم في الكلام على مشكله المعجمات العربية الحديثه أن المعجمات العامة لا تتوسع في جمع ألفاظ الخسارة ومصطلحات العلم والصناعة ، ولا ترى أن ذلك يعيبها أو أنه نقص ينسر استدراكه : «لأن النظام الذي جرى عليه واصعو المعجمات الحديثه باللغات الأوروبية يخصص لكل علم أو صناعة معجماً مستقلاً لا يتعرض لغير مصطلحاتها وألفاظها . وذلك بعد أن بلغت هذه المصطلحات والألفاظ عدد يكفي لتأليف معجم خاص بكل منها يريد صفحاته على مئات ولائس الحاجة إليه عند البحث عن الكلمات اللغوية في معجماتها العامة ، وبخاصة بعدما توفر أناس ما على وضع المعجمات المستقلة لبعض العلوم والصناعات ، ولا يرب المدد الوفير إلى على هذه المعجمات المسفلة لاستمرار العمل في تدريس العلوم باللغة العربية والامتناع شيئاً فشيئاً عن مصادرهما الأوروبية» . .

ومن هذا العدد المبارك الذي وصل إلي بعد ظهور المجلد السابق في «هائلة الريس» معجم العالم المجهد لأمير مصطفى الشهابي الذي أسماه «معجم لمصطلحات الحراجية» وأورد فيه هذه المصطلحات بالإنكليزية والفرنسية والعربية

وليس هذا المعجم ، في الواقع ، باجديد بالنسبة إلى العالم الباحث ، مؤلفه القدير ، سواء في الكثير من مفرداته أو في الطريقة العلمية التي يتوحيها عند نقل المصطلحات أو تعريبها أو وضعها ، بما هو معروف عنه من سعة المعرفة بعلمه ، وعرض العيرة على لعنه ، وحسن التصرف في أدائه لعبارة . وقد اطلعنا على هذه الطريقة في معجمه السابق بالألفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية ، ووقف على شيء من تعصيلاتها التي يعرضها للمناقشة في جلسات المجمع اللغوي ، وهو علم من أعلامه الشهابيين الذين يتحسون له أكبر العود في علم الساب خاصة ، وفي غيره من العلوم على الاحمال .

ولكن الخدب في هذه المجموعة اللفظية إعدادها في قالب المعجمات التي يتداولها القراء العاديون ، وهم في هذا الرمن غير قليلين بين أبناء البلاد العربية ، وقد سماه معجماً للمصطلحات لأنه أقصى ترجمة للكلمة الإنجليزية Vocabulary التي تعنى الاصطلاح الخاص لموضوع من الموضوعات أو الاستعمال الدعوى الخاص لكاتب من الكتاب ، ولو في الموضوعات العامة ، كما يقال - مثلاً - معجم المصطلحات لشاعر شكسبير أو معجم المصطلحات في دواوين الشاعر برونج ، ولا يعنى فيه بالكلمة ، لا على حسب معناه لدى ورد في مؤلفاته ، لأنها قد تحالف معناها العام بغير ذلك الاصطلاح .

ونصرت أمثال مكنمة عربية بقصد التمثيل بها لإظهار الفرق بين شرح معنى الكلمة في المعجم العام وشرح معناه بعينها في كل معجم خاص قد تدخل في عدد مصطلحاته .

فكلمة «الرفع» مثلاً تذكر في المعجم العام معناه المشهور ، ولكنها تذكر بين مصطلحات علم النحو معناه الذي يتعلق بإعراب الكلمات ، وتذكر بين مصطلحات علم الآلات في صدد الكلام على الآلات الرافعة ، وتذكر في باب الرسم للدلالة على درجة من درجات التشريف والتحية ، كصاحب الرفعة وصاحب المقام الرفيع ، وتذكر في علم الحديث للمتفرقه بين لأحداث لمرفوعة وغيرها من الأحاديث لمرفوعة أو لمقطعة ، ولا يدرم أن يحوى المعجم العام جميع هذه المصطلحات إلا إذا أفرط في اتوسع على منهج واحد في أمثال هذه الكلمة ، وهو حد عسير

وهذا حافظ المؤلف الفاضل على منهج المعجمات الخاصة في معجمه هذا للمصطلحات الخرجية ، ورد فيه كثير على ما جاء من هذه المصطلحات في معجمه السابق للألفاظ الراجعية ، وإن لم يحالف طريقته التي اعتمدها في جميع بحوثه اللفظية والعلمية . لأنها طريقة مستحقة والسحرى لانتجس محالته بين موضوع وموضوع .

ومن الدقة اللفظية لما توره عن المؤلف أنه سمي معجمه الأساس بمعجم الألفاظ الراجعية ، وسمى هذا المعجم لأخبر بمعجم المصطلحات الخرجية ، لأن المعالج على الكلمات التي تستخدم علم الخراج أن يكون حدوداً لفظية وتعريفات مصطلحاتاً عليها بين أهلها

ولا يعلب مثل هذا على كلمات الراجعية لأنها على جميعها ألفاظ متداولة بين العلماء وغير العلماء من الراجعيين وغير الراجعين ، ومن هذه الدقة في تعرفه بين

مواضع الكلمة ظاهر في جميع الكلمات المرحمة أو التعريفات بالمصطلح عليها
والمؤلف يعتمد المصطلحات باللغة الإنجليزية ، تليها هذه المصطلحات باللغة الفرنسية .
ثم يقدّمها بالترجمة العربية ، محيلاً إلى مصطلحات الأخرى فيما يرتبط معناها بأكثر
من مصطلح واحد عند اختلاف الترتيب بالحروف الأجنبية أو العربية . وإنما اعتمد
المؤلف ترتيب المصطلحات على حسب أحرف الأجنبية لأنه يترجمها لمن يدرسون
العلم الحديث باللغات الأوروبية مشهورة أو لمن يهملون في كتب ذلك العلم للإطلاع
أو الاستفادة ويحبون أن يعرفوا مقابلاً للكلمة الأوروبية باللغة العربية الفصحى ، أو
باللهجة الدارجة والدخيل إن لم يوجد المصطلح الفصيح .

على أن المؤلف لخّص مذهب المراجعة لم يقنع أن ييسر الأمر على القارئ العربي
كل التيسير إذا أراد أن يبدأ البحث بالرجوع إلى الكلمة العربية ، فإنه بدأ المعجم
بالحساب المصطلحات العربية التي وردت فيه مرتبة على حسب الحروف الأبجدية ،
ووضع وراء كل مصطلح منها رقم المصطلح كما ورد في الترتيب الأحسي ، فأصبح
الكشف عن الكلمة في الأصل أو المراجعة ميسراً للباحث عنها حيث يشاء .

واختار المؤلف أن يسمى المعجم باسم المصطلحات الخرجية مفصلاً اسم الخراج
على اسم العاين المرادف له في الجملة ، لأنه لاحظ في ذلك دقة التفريق بين المعنى
الاصطلاحي والمعنى اللغوي العام ، كما لاحظ العمدة بالتراث المعنى العلمي في
مراجع هذه العلم من اللغة العربية ، وقال في المقدمة : « استعصم كلمة
خرجة لا عاين أمام كلمة Foret (الفرنسية) وجمعها خرج وأخرج وخرجات
وأخرج ، والأحرى تأتي للمفرد والجمع » والخوجة والخرج و لأخرج هي التي
كانت تستعمل في كتب العمدة . فسرهم الأوسى في مصر مثلاً كان الأديب
المصطفى الكبير ابن محمّد يقول في كتابه النفس الموسوم بقوانين الدواوين (خراج
البيضاوية) لا العاين السلطنة ، وظن بعض الخراج يستعمل في زمن اسماء وفي
قوانين الدولة العثمانية ، ثم هي قوانين الأقطار العربية التي انفصلت عنها حسب
الحرب العلمية الأولى ، فلا مجال إذن لترجيح حفظ العاين عليه . وقد استعملت
كلمة العاين تحصيلاً أمام Flute الفرنسية و Fores الإنجليزية ثم إن كمنى
حرس وأحراش العباس ما سئت شائعتين في كثير من الأقطار العربية .

ويست ملاحظة هذه الاعتبارات في بعض الأوراق بين مصطلحات العلمية
عملاً ميسراً لكل مشتغل بالعلوم الزراعية ما لم يسعده على إحاطة بها معرفة
مراجع السريخ والنعمة تحدده في مواضع التحصيل والعلمية في كل مصطلح ، وقد

وعنى المؤلف من هذه المراجع ما يكفيه للاستقلال بالترجمة والتعريب أو بالوضع فى مواضع الحاجة إليه ، ولكن أمانته العلمية شاءت له أن يستعين بغير جهوده فى هذا الباب كلما تطرق إلى بحث من البحوث عن إحدى الكلمات ، فقال «إن مراجع هذه المعجم هي على الأخص الطبعة الثمانية من معجم الألفاظ الزراعية والمصطلحات التى أمره مجمع اللغة العربية فى القاهرة ، وهناك ألفاظ جديدة وضعها والفاظ راجعت فيها مراجع عديدة يمكن الوثوق بها قليلا أو كثيرا ، فأثبت أصلح تلك الألفاظ فى نظرى» .

ولم يتوسع الأستاذ الشهابى فى إثبات المصادر أو لمراجع أمام المصطلحات الخارجية ، إذ لا يمكن - كما قلنا - «فى مثل هذا المعجم الصغير ذكر أصول المصطلحات العربية الصحيحة منها والولاء» ، وذكر الأسباب التى دعت إلى ترجيح بعضها على بعض ، فقد ذكر ذلك كله فى معجم الألفاظ الزراعية» .

أما منهجه فى إثبات المصادر أو المراجع أمام الألفاظ الزراعية فى معجمه الكبير فحبسها كلمة واحدة يكتفى بها لأب حروف مناسها ويستدل بها على مبلغ الحرص على إثبات المرجع لأيسر مناسبة

تدث الكلمة هي كلمة سهل بالعربية تقابل كلمة Stoppie الفرنسية أو الإنجليزية ، فقد جاء فى ترجمتها من معجم الألفاظ الزراعية «الجمع سهوب - الفرنسيه من الروسة ، يفتق على سهول روضة الواسعة المعشنة ، والعرة ندى على مستوى من الأرض فى سهولة ، وذكر لى لأدب المشهور عباس محمود العقاد رميدا فى مجمع مصر أنه يستعمل العربية مقابل الأعجمية منذ عشرين سنة ، وقد شاع اليوم هذا الاستعمال فى الكتب الجغرافية خاصة» .

وقد ألفت بنرحمة هذه الكلمة اقتراحاً عدها فى إحدى حذات المجمع ولم يحصر لى أنها علفت من لأمير أو أنه يدكرها مع المراجع ، ولم يذكرها قبله أحد من منوها فى كتب جغرافية ، حين استعمالها لأول مرة فى هذا المعنى

وللأستاذ منهج كهذا المنهج فى التعقيب على الألفاظ التى يختار وضعها لمعانيها وتحرى تسوية هذا الوضع لأسد به اللغوية أو العلمية ، يكتفى منها كذلك بكلمة واحدة هي كلمة Haras التى اختار ترجمتها بالخريسة من الخرسه أو العرسه ، وقال أممها «إنها مؤسسة تربي فيها كرائم الخيل ولغرسه من فرس على وزن مفعلة ، وخريسة هم برر بهذا المعنى ولكنها فى اللسان فعلية بمعنى مفعولة أى إن بها من يخرسها ويحفظها وهي «خرنس» . فترى أن هناك رجها لإقرار الخريسة

اصطلاحاً ، ويمكن أن يقال محرم «بكسر الراء» إذا أريد المكان ، وجاء بعض المعجم الفرنسي أن الكلمة الفرنسية من حرس العربية ولكن الشقات من العلماء الفرنسيين يشكون في ذلك كما يشكون في نسبتها إلى مادة حرس العربية»

ثم أحال المؤلف الماري ، إلى معجم «إسكار بلوخ» وحق معجم «الترة» ، وأعطى التحريج كل حقه من سببة الكلمة إلى اللغة العربية بهذا المعنى ولكننا لا نستبعد أن تكون الكلمة عربية من أصل آخر هو أصل «التهريش» وهو مرادة معروفة في تربية كلاب الصيد تخص بحرائس الخيل ، وتقديبها بالإنجليزية كلمة Haras وبالفرنسية كلمة Haras وبقولون في المعجمات الإنجليزية الكثيرة عند ردها إلى الفرنسية إنها يقلب أن تكون من كلمة Harer بمعنى إثارة الكلاب للمهارة

وتستغل هذه الجهود في بحوث الرحمة والوضع ، أو بحوث المرحمة والمودة ، إلى صفحات المعجم الجديد بمصطلحات خرجية الذي صدرت طبعه الأولى في منتصف السنة الماضية ، بعد عشرين سنة من ظهور الطبعة الأولى لمعجم الأنماط الزراعية ، نقضت كلها في الاستردة من حيرة العلم ومادة المعجم ومراولة السجارت العدمية في خياله الدراسية ، وثمره ذلك كله طاهره في صفحات هذا المعجم الحديث الذي يصلح لمقارنة بينه وبين أحسن معجمات الأوروبية في بانه وليس له - على ما نعلم - نظير في هذا الباب باللغة العربية

ويسر لنا أن نحكم على المعجم من ناحيته العدمية السامية ، وإن كان يعرف وحاجه المؤلف الكسر في عممه من مديعة المناقشات التي تجري بينه وبين فاحل علماء اللغات حيواء هذا العلم في حاد مجلس مجمع أو في جلسات مؤتمرات العامة ولكننا من الناحية الدعوية - ندس دلائل الكفدية التي بتطسها نألف أمثال هذه المعجمات - وترداد الحجة إليها كما ذكرت في مستهل هذا مقال عام بعد عام وهي كفية تمت لمؤلف الكبير بالاطلاع والشاربه على المراجعة في أبواب من المفاضة لا تتصل جميعه بشفقة منه ، ولا شك أنه اطلاع بسعده أحب والرغبة إلى جانب الفهم والبراية ، تلك الرغبة اهلتى ستمدها من قدوة أحبه (عارف الشهابي) شهيد القصبة العربية الذي قال في هذه المعجم لألفاظ الزراعية إنه «اعلمنى أن أحب لغتنا لصديقية وأن أسأل جهدى في خدمتها»

خليل مطران .. أزوع ما كتب

كتاب في نحو مائه ومسعين صفحة من القطع الكبير ، يعتبر من كتب الجمع والرواية كما يعتبر من كتب النقد والتأليف .

وصفه الباحث المؤرخ الناقد الدكتور محمد صبرى ، وجمع فيه طائفة صالحة من منشور الشاعر الكاتب خليل مطران ، وصرف عدته فيه إلى سقصة المصالح والسد انتى شرتها الصحف ، المجلات ولم تظهر قبل لأن فى مجموعة واحدة ، وهذا هو جاسد الجمع والرواية

أما حاب النقد والتأليف فهو شامل للمقدمة الزوية التى كتبها الدكتور محمد صبرى وصدر بها الكتاب ، ومعها بحبة من التعيقات يتحلل بها مقالات مطران وشذراته ، يقتضيه بلمح من الشرح قدره والمناقشة تدره أخرى ، ويجيد كعادته فى هذه الشروح والمناقشات ، ويفيد .

وقد حاب مقدمة الكتاب فى مكانها وفى موعدها ، لأنها تعين على التعرف بمفصل مطران البثر ، وتصحيح المداوى العاشية بين الأدباء الناشئين الذين تعرفهم تلك المنظمة الخوف بأسماء المداهب الأدبية وأنداس العسة كما راحت رسماً فى صحف الأدب الرخيص بين العربى ، وقد يفيد القاص الأصيل المصروع ولكنها تحصل الباقى لملل عن الحقيقة المقصودة لأنها تشعل بأسماء عن المسببات والقشور عن الباب ، وقد يصل أصحابها أسمهم فى وضع أسماء المداهب وفى تطبيقها على الموضوعات .

ونكتى أن بحار مثلاً و حد لهذه التقسيمات والتطبيقات بلمح منه ذلك الخطأ البعد فى النظر إلى حقيقة الكلام دهنا مع العذوس التى بلحونه بها ، وهذا المثل الواحد هو تقسيمهم الشعر إلى شعر بعبث وحركة «دباميكى» وشعر استقرار

ووقوف أو سكون «ست نكي» وهو كما يقولون غالب على الأدب العربي منذ عصر الجاهلية إلى العصور الحديثة .

وقد أشار الدكتور صبرى إلى هذه التفرقة في مقدمته مستشهدا بكلام الأستاذ إسماعيل أدهم نقلا عن الدكتور حرمابوس ، فقال إن الأستاذ إسماعيل أدهم مستشهد برأى الدكتور يوليوس حرمابوس ومثال ذلك واضح في وصف طرفة للحمل ، يد بصفه بدقة تشريحية ولكن تعوره الطرفة على التحرد من الذاتية ، وأب لو طالعت في الألبادة كيف يصور هو مسروس درع حسوس حيث تصهر الدروع وتطرق وتفتح وتصهر أمام بصر السامعين الذهى لأمكنك أن تعرف الفارق الكبير بين صيغة الشعر العربى وطبيعة الشعر العربى فإن لأحيرة رحمة في قوتها وشوئها الدرامى ، ومن هذا أمكنك أن نقف على السبب الذى قعد بالشعر العربى عن التصوير لأن التصوير يستلزم انتحرد عن الذاتية والعرض بالظواهر انطباعية في طبيعتها الموضوعية ولاسفى أن يسبب هذا المقتضى ستكمال الشعر العربى من ناحية أخرى - ناحية الذاتية - وهذا ما يظهر عند شاعر قوى الروح العربية كالمثنى - .

ومن نافش الدكتور صبرى هذه لأراء واستنرد منها إلى مناقشة رء انفرق بين الأدب العربى والأدب العربى بهذه المقاييس التى تحمل أسماء «الموضوعية والذاتية والدينامية والاستاتيكية» وما شبهما من انعاوس ولأسماء ، وحذ هي من مقاس لولا أنب تصل لأذهان عما تقيسه وتسبها حقيقة انقصود كلها بالوصف حيث كد هي كن لغة وفى كل أمة فلو ذكر الباعد أن الوصف الصحيح هو التعبير الحى عن حساس الشاعر ، بذكره لا انقب عليه الأمر فحكم بفض التمثيل الانامى في الشعر العربى وعنه التمثيل لاستاتيكي عليه ، وبو أنه عكس القول لكن أقرب إلى الصواب

ولنضع هنا نامسى ادى كره في تلك العبارة فإنه أكبر شعرائنا الديهين الذين لم يشهروا بالوصف لأنهم اشهروا بحكمة ، وبك . على عدد بصف صاصر حركة والاسعاف فيحين إنما أنه يعرض أماما شريط من أشرطة الصور لمحركه التى سوائى في الصور وتوضك أب مره بالعين ولاسمعها بالأدب لمحركه الصدى في تمثيل شعور الحى ، يتبع منها في لأص ولأسماع

إليك مثلاً وصفه للبحيرة حيث يقول :

غور دعى وماؤها شيم
تهدر فيها وما بها قطم
فرسان يلق تحونها الطعم
جيشا وعى ، هدم ومهزم
حفّ به من جناها طلم
وجادت الأرض حولها الديم
حرّدت عنها غشاؤها الأوم

لولاك لم أترك البحيرة والـ
والموج مثل الصحول مريدة
والطير فوق الحباب تحسها
كأنها ، والرياح تصر بها
كأنها فى نهارها قمر
تعت الطير فى جوابها
وهى كماوية مطوقة

فأى «دينامية» هذه التى تعبر هذا الوصف الحى فى حركته وسكونه ، وفى وقع
الصور المتعاقبة من النظر والسمع ووقعها من الخيال ؟

واليك وصفه للأسد حيث يقول :

فى عينه من لبدنيه غيلا
نحت الدجى نار الصريق حلولا
لا يعرف التحريم والتحليل
فكأنه أس يجس عليلا
حتى يصير لرأسه إكيلا
حتى حسبت العرص منه الطولا
بولم تصادمه حارك ميلا

متحصن بدم الفورس لايس
ما قولت عيناه إلا طنا
هى وحده الرهبان إلا أنه
بطأ الشرى مترقق من تيهه
ويرد عفرته إلى يا فوخه
مازال يجمع نفسه فى روره
سبق التفاءكه بوثية هاجم

فماذا تزيد دينامية لأرض كلها على هذه الصفة التى تكاد تهز القرداس بالحركة
وهى تجرى عليه ؟

وشبهه بأنتنى شاعر آخر لم يشتهر بالوصف أيضاً لأنه اشتهر بحكمة
كصاحبه ، فقل عنهما أبو العلاء : « إن أباط الطبيب وأبا تمام حكيمان ، والشاعر
البحترى » .

يقول أبو تمام : الحكيم « فى وصف الربيع :

صحو يكاد من العصاراة يقطر
ترب وحوه لأرض كيف تصوّر
رهر الرى فكأنه هو مقمر

مطر يذوب الصحو منه وبعده
يا صاحبي تفصيلا نظريكما
يرى بهراً مشحواً قد شابه

قديم معاش للورى حتى إذا هل الربيع فإنا هي مطر

ولا نذكر الشعراء الوصفاء ، أو المشهورين بالوصف ، فإن صورة واحدة من كل شاعر منهم تتدفق في حملتها تدفق البحر الخضم فتفرق الألباذا بما وسعت من دروع وصيوف .

أحسن الدكتور مصري في نقده لهذه الآراء تمهيداً لمختاراته من وصف مطران ، فإن مطران التأثير - كمطران الشاعر - مثل البلاغة «الديباجة» على قول أصحابها عشاق العناوين وإنما لتنتقل أول وصف له في المجموعة فيغيبها عن المرید من هذه الأوصاف الخصاص ، لأنها كلها أوصاف لا تعبرها الحركة ولا لتناظر التي قواها العين أو تمثلها الخيال .

قال في مقال سجن الأحداث :

«نحن يوماً جلوس على شرفة باد ، وإذا جمهور من صبية ، كبار وصغار ، طوال وقصار ، يهرون في الطريق وينقلون أقدامهم على نغم موسيقى يعرف بها أمامهم ، ويتقدم للموسيقى غلام يحمل صولجان طويلاً ثخيناً يقبله في قبضه شمالاً ويميناً ، كأنه يشير به إلى المارة أن يخلوا السبيل جانباً ومغفواً من موقف اتقاء السيل جازفاً واحيى محارباً . وتتلو صاحب الصولجان العلمة العارفة الصاربة الجادة اللاعبة ، ثم سجن المائة من الأحداث تمشى وراءها صفوفاً متحدة الملبس محتلفة الوجوه صبراً ، وكل هذا السواد كاسون أبيض مسطراً سوداً ، قوية قدامتهم ، مرفوعة هاماتهم ، عصاة أديانهم ، يادية من السرور أسانهم ، فقلنا من الجيش بلا سلاح؟ فقبل : الساجين في مدرسة الإصلاح .»

هذه أيضاً إحدى «أفلام» الصور المتحركة التي تتلاحق على الفريطاس ، ويتمتعها في كل صفحة من صفحات الكتاب مقال إن شئت ، وإن شئت فشرط يورث كل ما يعنى القارئ بالصعفات المكتوبة من الوصفوات المنظورة أو المسموعة ، ولا تبتعد في الجواز كثيراً إذا قلت إنها من الصور الناطقة ، لأنك تستطيع أن تعلم من المظهر المشهود كيف سمعه بأذن الخيال .

وتدل هذه القطعة المختارة - بغير انتقاء - على أسلوب الكتابة في سائر الفصول والشذرات أسلوب فصيح السق ، سليم اللغة ، مرسل العبارة لا يترك السجعة المقسولة إذا جاءت في الطريق ، ولا تخرجها عن الطريق إذا تعمد أن يلصق إليها حيث يستدعيها المقام

ولقد كان صاحب هذا الأسلوب «عصرياً» في تركيبه لعبارة على غلط الكسابة العصرية في صحافة الأدب على الخصوص ، ولكنه سلم بما كان يعرض لأفلام الصحفيين من أخطاء اللغة وحسن التركيب ، ولم يجانب الروح العصرية حتى في مجاراته للسلف حين يحنحون إلى التحسين أو السجع والتمشيه . فكتابه امرأة الأيام في ملخص التاريخ العام يسمى على منهج الأسماء التي حرص المؤلفون على تسجيلها وترويق معانيها بعد عصر لخصرمين وأوائل الأمويين ، ولكنك لو ترجمته إلى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية لما استغربه القارئ ولا حسب أنه منقول من لغة شرقية لأن المؤرخ الغربي أيضاً يعتبر تشبيه التاريخ بالمرأة وصفاً غير بعيد عن لغة الواقع ، وعن مقاصد المؤرخين .

وتحتوى لمجموعة ، مع الوصف ، نقداً أدبياً يتم بالموضوعات العربية والموضوعات الأوربية ، وبعد المؤلفات كما ينقد المؤلفين ، ويعلق عليها شرح الكتاب فيهدى القارئ إلى ظروف المقال التي يعونها العلم بها لولا هذا التشبيه إليها ، ويستترك على الكاتب بعض لأمر فيوقفه حياً ويحالفه حياً ويسم على الإعجاب به في جميع الأحيان ، ولا تكتم صدقته الشارح أنه قد بحالقه لنوفى مطران على كثير مما لاحظ عليه ، ومن أمثلة ذلك تعيقه على نقد مطران لرؤية «مكبث» إذ يقول إن شكسبير «يقدم لنا مثلاً أعلى من الأمانة التي تقوم أخلاق الأفراد وتصلح لأسر وتقبل الأمم من العثرات ، ويرينا بأقوى ما تستطيع السرعة سلطان الصبر في كل نفس ، ويرينا بأية الحيل تحتاج العرائر الحديثة لإفساد الضمير»

هذه الملاحظة لم يشأ أن يوردها الدكتور صبرى دون أن يورد عليها ملاحظة من عنده يقول فيها : «أما لا أعتقد أن شكسبير وهو يكتب رواية مكث كان يفكر في الأسرار وإفالة الأمم من العثرات ، شكسبير شاعر شديد جمال أولاً ويعبر عما يحتاج في نفسه من عاطفة ووجدان» .

وهذا صحيح ، أو يجوز أن يكون صحيحاً فيما يرجع إلى مقصد شكسبير ، ولكنه - صح أو لم يصح - لا يمنع من نقول كما قال مطران إن شكسبير قدم لنا العبرة كما تقدمها لنا حوادث الزمن ، ولا يبرم من اعتدنا بالحوادث أن تكون الحوادث ذات قصد فيما تعطف به أولاً من العبر ، على مسرح التاريخ أو على مسرح التمثيل

وإذا أردنا أن نحتم هذا المقل بأقصر ح على الأساذ الشارح بحصه به لأنه أحي
باستحدثته وبحجره لطوى عهده بدراسة مطران فى حياته وبعد مماته فهذه الكتاب -
على ما يعتمد - يشوق قراء العربية إلى الروائع الثرية التى حبت عليها شهرة
الأدب الكبير بالشعر فكاد يساهم قراء تحليل الحديث ، بل نسى مؤرخو مطران
أنفسهم أن يدكروها فى عدد أعمالها وآثره ، ومنها كتابه الذى أشربنا إليه عن
التاريخ ، وكتابه عن الدكتور شمس ومرحمته التى استمل بها وأودعها من بلاغة
العربية ما يصح أن نسب إليه وأن يحتويه كل كتاب يتكلم عن الكاتب مطران .
فإذا حسن عند الدكتور صبرى يوم بعيد طلع كتابه هذا أن يحيط فيه بمدح
الكتابة المطرانية فى حمة موضوعاتها ومناسباتها ، فإنه لخلير بهذا الوفاء وهذا
الاستملاء .

شعري



الشعر العربي كمنزلة لأداء رسالته ما دامت له تلك اللغة الخاصة التي يعبر بها صاحب الشخصية الفنية عن معانيه المقصودة ، يوحى فطرته ، وبواعث وجدانه وإرادته

ويريد باللغة الخاصة تلك اللغة التي تستقل عن الصيغ المحفوظة ، والأساليب المطروقة ، والاستعارات المتفق عليها ، كاتفاق لأحاديث في تحيات الخنوع ، وردود الناس عليها

وتحصيل اللغة بالتعبير عن صاحبها أهم من الجودة في العبارة والسمو في المعنى ، فإن المعنى الخاص أحوج إلى القدره للمعوية من المعنى الرفيع والتعبير جيد ، والطرز الذي يستطيع أن يسبح على البنية الخاصة كسورها التي تلائمها أحوج إلى القدرة من يسبح الكسوة على البنية المثالية في تماسق الهدام واعتدال القوام ، لأن موافقة البنية المثالية خسر مشتركة بين جميع أساء الصاعدة ، ونما يحتاج الطرزي إلى كل منه واشكاه الكسوة «الخاصة» حين يهين بها اتقانها وجودتها ، ولا يتقنها كما يتقنها صانع مجيد ، أو كل صانع متع على سعة التقيد .

ولقد أحسن صاحب ديوان «شعري» في اختيار هذا الاسم مجموعة قصائده ومقطوعاته ، فإنه في الحق شعره الخاص الذي يقوله هو ولا يقوله غيره ، وأبته فيه أنه يعنى ما يقوله ويقول ما يعنيه ، وأنه وحى السليقة الذي تلمسه عليه حياته وبواعث وجدانه ، من آثار الحياة ، وآثار عوارض الحياة

فيل إن العالم المصنوعي «أدلر» حالف أستاذ «فرويد» في إيمانه بالعامل المهم في النفس الإنسانية ، فأفكر أن يكون «خنس» هو ذلك العامل المهم ، أو هو الينبوع الخفي الذي تصدر منه أسرارها ، ويرجع إليه كومن أشواقها ومخاوفها ، وقرر أن حب الحركة لإثبات الداب هو ذلك الينبوع الأصيل في كل نفس بشرية ، لأن

دات الإنسان الصق به من جنسه وان(أن) فيه أمق وأعرق من الذكورة والأبوة
فى كل من الرجل والمرأة .

وأرد العلماء الصاميون أن يطبقو علم النفس على المذهب وصاحبه ، كما يطبقه
هو فى تحليلاته ، فظهر لهم من مراوحة تربية فى طفولته الباكه أنه كان يعسى
الألم من لين العظام ، وأن ألمه الصمى بما عاياه كان أشد عليه وأعسق فى سريره
من ألم جسده الصغير

ويقول شاعروا أبو الوفا فى أساته إلى حافظ إبراهيم مترحم «النساء» :

يا صاحب «النساء» حاءك شاعر	يشكو من الرمن التميم العاسى
لم يكفسه أسى على عكارة	أمشى ، فخط الصحر فى طرقاتى
ثم اتنى يرجى على مصائبنا	سحبنا كقطعان الدجى جهنات
فى بيدهن فقتلت آمالى الألى	صاحسى مد لاح فجر حياتى
معدوت فى الدنيا ولا أدرى أمن	أحيائها أت أم من الأموات؟

تدك صيحة الحس من أثر الصدمة العارضة ، ولكن طبيعة الشاعر الحية سمعت
بالصدمة الحسية فوق هذه الشكوى إلى معالبه حوادث وطلاق النفس من
قيودها ، فأصبحت عميته كلها تعلقاً بالحركة ، وسوراً من انقيد ، وتطبيقاً لفكرة
الجياشة الى سماها كما يسميها علم النفس «بالسامى» وقال عنها مرة من مرات
فى أوائل صفحات الديون .

وأحق الناس فى الناس احتراماً
من تعالى عن هواه أو قسامى
ذا هو الحمر الذى يخشى نهاه
لا سواه ، وهو لا يرحو سواه .

بل أصبحت عايته كلها من حية أن يتخطى القيود وأن يركها ، ولا يحر وراءه
سلاسل الحديد :

وإذا صبت حراً لآسى	بم أصف للحياة قيلاً جديداً
بل ذا مت سم أحراً ورئى	من كلامى سلاسل وحديداً

وقد يترجم عن هذه العقيدة أحياناً بحب القوة ، كما يترجم عنها بحب المجد أو بحب الحرية ، ولكنك تتطلع وراء هذه الأمثلة العلب جسمناً فتري خلالها شيئاً واحداً هو حب الحركة والتعلق بالحركة وحدها دون العبة التي نصير إليها

قصر ماضٍ إلى غابسه مسرعاً حتى وإن لم يسرع
لا يبالى بالافات ولا بالدي يعنيه كسب الموقع
الذي يسأل عن موضعه سوف يمضي ماله من موقع
وفي خلال هذا الانطلاق المزع إلى غير موضع ، تنبعث به بطلاقه نارة إلى المجد الذي يهون في سبيله سفك الدماء .

لن تبغ المجد إلا إن صعدت له على سلالم أشلاء وهدمات
ومذهب الحركة الدائمة هو مذهب الشاعر في الحب ، وفي العز ، وفي تقدير الجمال ، وبشدة الكمال .

كل ما في الأمر أني هائم ولقد أثرت عيش الهائمين
ونقد وافق مذهب الحركة برعته إلى التسمي ، وانبعث من أعماق حياته ومن عو من حياته ، ولكنه وانقه في الشعور المطبوع من غير باعث واحد في حياته الخاصة ولعامة ، لأنه هو لشعر الذي تمليه حوادث الريح بعد رقدة الجمود وطول العهد بالسلاسل والقيود

والدعه خاصة التي أشربا إليها في مطبع هذا انقار لأرمله لهد السعور الخاص ، موافقة به في تحبيرها عن « الشخصية » نسبة موافقتها له في تعبيره عن كل دعوة عامة فيها وجدان الشاعر ووجدان الأمة التي نشأ فيها .

يبدو في هذا الديوان أن تقع على قالب من هذائب التعبير التي سميها بانصبع المحفوظة و لأساليب لطيفة ، ويصح أن نسميها دائماً بأنها في البلاغة أنماط كأنماط التحية المنطق عليها حتى توشك أن يفقد معناها ، ويسمع إليها السمع وهو لا يصفى إلى كلماتها وحروفها .

وأراء على بعض من ذلك برك الصع المحفوظة في نظم القصيدة يستبدل بها نصع التي لا تزل تمرى مجراها على الألسنة في طريق الحفظ والقائ المتفق عنه كانه بعض « الدعه خاصة » حمها حين يجري لغة الرمن في أحدث

حركاته ، ولغة اللسان العام في أعم كلماته وعباراته
 فمن لعبارات الشائعة التي تتردد في الديوان قول الشاعر
 أي وضع ذلك الوضع الخفي
 أما أنا فيــــه مستجير
 رب هب لي حق تقرير المصير
 أو قوله من «الشديد» :

ودعيني أجتلي شخصيتي
 أو أرى ذاتي على هواة ذاتي

وهذه وأشبهها عبارات شائعة بين أبيات الديوان شيوخها على ألسنة المتحدثين
 أو على أقلام كتاب الصحف ، لا نسي أنها في رأى النقد من صياغة الكلام
 أشبه بعبارات الكلم المنشور منها بعبارات القصيد ، وأقرب إلى المعاني المعقونة
 المحسوسة منها إلى المعاني الملهمة التي يطلقها الوجدان من الوجدان ويومئ بها
 الخيال إلى الخيال . ولكن - على إقرارنا بهذا النقد - يود أن نسمعه بعذره ونفقه
 باستدراكه الذي لا بد منه في موضعه ، فقد يحس في كل لغة خاصة كهذه السعة
 أن يفرق بين التعبير الشائع والتعبير المتميز ، وأن يمرر بين الكلمات التي تتراد لمعانيها
 ومقاصدها وإن كانت محسوسة ملموسة ولم تكن بالوجدانية ولا الخبائية ، وبين
 الكلمات التي تدل ولا ترد لمعنى من المعنى ، ولا تعدو أن تكون من تكرار السوء
 لما تسمعه من الأصوات والأصدا .

فالعبارات «محسوسة» في ديوان أسى الودع غير قليلة ، ولكن القليل فيه هو
 العبارات المحاوية التي يقولها من لا يعيها ، ويسمعها من لا يعي منها غير إشارة
 كإشارة المد أو صيحة كصيحة الداء لجهول - ألباط كالمط التحية المتفنن عليها
 بمزول من عمل الرأى والقلب واللسان .

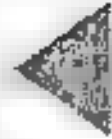
ولعلنا نصف النقد الصادق ونصف الشاعر من هذا المد إذا سألنا أصحاب
 الرأى الذي يأبى على الشاعر رحمة الكلم لمشاع أتروا هذه الأبيات بلاتمها
 تعبیر أصبح لها من هذا التعبير "أروها أقرب إلى صيغها ومعناها في كلمات
 الشاعر أو في كلمات تقترحونها لم تشع على لآلسته في الأحاديث ولم تتواتر على

الأفلام في أنباء الصحافة؟

من حثارتها كلماتها في نظم الشاعر فقد أنصفه من المعاد وأنصف النقد منه ،
ومن اقترح لها كلمات غير كلمانه فله أن ينظر من التأييد والاستحسان وفق حظه
من الإصابة والتوفيق

وسيقى بين الفريقين مكان للفريق الذي يتلقى الديون ويحمد لقياه ، ويصعه
في ميزان القرن الجميل فتخرج به كلمة الميراث .

نعم .. هي أقدم



يجوز للمؤلف أن يتولى عرض كتبه إذا كان العرض عرض بيان وتفسير ولم يكن عرض تقرّظ وتقدير ، لأن صاحب الدار أدري بالذي فيها - كما يقال .
يجوز هذا وتختلف فيه الأقوال .

ولكن الأمر الذي لا خلاف فيه أن المؤلف يجوز له ، بل يجب عليه ، أن يعرض آراء نقاده ، لأنه مسئول أن يصحح أخطاءه إذا كشف النقاد عن شيء منها ، أو مسئول أن يصحح أخطاءهم إذا كانوا هم المخطئين .

وهذا هو العرض الذي أستجيره ، وأسوجه ، في هذا المقال ، لأن تصحيح لآراء النقاد في الرسالة التي ألغيتها عن قدم الثقافة العربية ويبين فيها الشواهد التي تثبت أنها أقدم من الثقافة اليونانية وأقدم من الثقافة العبرية .

وقد كنت أتوقع الدهشة التي يحدثها بيان هذه الحقيقة في أذهان بعض القراء من الشرفيين فضلاً عن العربيين ، فسميتها لذلك «باحثية المفاجئة» في مقدمة الرسالة ، وقلت إنها معاجاة «لا تروى بعير الرجعة والبحث المستعص» .

وتيسر لي على أثر ظهور الرسالة أن ألس أذراً محتشمة لهذه المفاجأة عند أداس محتلفين من العرباء عن العربية ومن أبناء العربية أنفسهم ، فكان أعجبها أن إحدى الفدرئات الأوربيات بلغ بها استعراها لصدور هذا الرأي مني أنها اعتقدت وصرحت لي بأنه رأى أيديها الآن مجارة لسيار الدعوة العربية في حركتها الحديثة !

هذه الفتاة الأوربية تعرف لغتها وتشغل بتحصير رسالة عن القصص العربي في عصرنا ، ولم تقرأ الرسالة كلها ولكنها فوجئت بالعنوان وحده وبالمقدمة بعد صفحة أو صفحتين منها ، فحيل لها كما أسلفت أن البحث مقترح علينا لمجاعة الدعوة العربية في إبانها .

قلت للأسرة المستعربة المستغربة ، إني لا أرى حرجاً في مجازاة الدعوات العامة إلا أن يكون ذلك حلاًفاً للحقيقة أو إقحاماً للآراء في غير موضعها ، ولكنها تظن ظناً يقيسى عن الإفاضة في الرد عليه أن الفكرة قديمة عدى لم أهلها اليوم ولم يعتنى بدورها في مناسباتها ، ومنها كتبى عن أثر العرب في الحضارة الأوربية وقد تكمل مقال العالم الباحث الأستاذ على أدهم الديكتة بقداً لرسالتى الحديدية بتصحيح هذا الظن قبل كتابة هذا المقال ، فكتب فى مجلة «الرابطة الإسلامية» يقول

«إن هذه الفكرة - فيما أعلم - ليست طارئة عند الأساد العقاد ، فما أزال أذكر بقداً كتبه الأستاذ لكتب العالم البحاثه ارحوم لأستاذ أحمد أمين «وحر الإسلام» ، فى أواخر العشرينيات ، فقد أخذ على الأستاذ أحمد أمين فى هذا التمدد ذهبه إلى أن اليونان هم أول من وضع أسس التفكير الفلسفى الصحيح ، وعدد لأستاذ إلى تناول هذا الموضوع من زاوية أخرى فى كتبه القيم عن أثر العرب فى الحضارة الأوربية ، ومقدمه للأستاذ أحمد أمين وما ذهب إليه فى كتابه المذكور يهدون ذهن قارئه إلى ما أسماه فى كتبه الحديد حقيقة معجزة .»

يقول وهذا نوب من ألوان الدهشات التى توقعناها ورأيتها قد يذهب به هذا البيان الوحير ، فلا حاجة به إلى تفصيل فوق هذا الإيجاز

أما الحاجة لى حقّ فهى أن الفكرة لم تقع موقع المباحة كما كتب أنتظر عند عالم من علماء الروس فى العصر الحاضر ، وهو الأستاذ سورين شبرويزن الذى ألف كتابه ليل شهادة الدكتوراء عن أسى العلأ المعرى ورر القهرة لإتمام بحوثه فى الآداب العربية فقد سأله محرر «الجمهورية» قائلاً إن الرسالة أثار «دهشة الكثيرين بما تضمنته من آراء عن سنى الثقافة العربية للثقافة اليونانية والعبرية» فأجاب الأستاذ بأنه «فى الواقع لم يدهش ليلث» . ثم قال . «وقد سبق أن توقفت هذه المسألة فى موسكو منذ سنوات وكانت الفكرة أن الثقافة ليونانية صنعت الثقافات جميعاً ، وليس هذا صحيحاً .» .

وقد نشر هذا الحديث فى عدد «الجمهورية» الذى صدر فى الثامن والعشرين من شهر نوفمبر الماضى ، واستغريته أول الأمر بعدده من مهاجأت الفكرة التى تلازمها فى حاشيتها من التأييد والقميد ، ثم لاح بى أن الأستاذ شبرويزن حلق أن يعلم تاريخ الأبحدة «الكبرى» لأنها ستخدم فى كتابة اللغة الرومية كما ستخدم فى

كتابة بعض اللغات من أم أورب الشرقية ، ولأنه أن يهديه علمه بتاريخ هذه
الأبجدية إلى العلم بتاريخ الثقافة «الكنوز» في بلاد اليونان ، فلا يخفى عليه إذن
حائبها الأصل وجانبها المقول والمستعار .

وقرأنا بلدكتور محمد مدور أحياناً فصلاً في صحيفة «الجمهورية» أيضاً يرفص
فيه القول بسبق الثقافة العرسة للثقافتين الموماسة والعربية ، ويرى أنال لم يفرق بين
السامية والعربية ولا بين الثقافة والحصارة ، وأن تقديم ثقافة العرب في التاريخ على
ثقافة اليونان والعبريين رعم لا يستند إلى أساس .

ويعود حقون إنما توقعنا الدهشة وتوقعنا أنها «لا تروى بغير الرجعة والبحث
المستفيض» .

وهذا لم يصنعه الدكتور محمد مدور لأنه كتب ما كتب قبل مواجعة
الرسالة نفسها ، وفيها الكمية لصحيح طه في أمر الثقافة وهي أمر الفارقة بين
السامية والعربية .

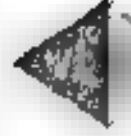
وإن إشارة وحدة لكفى لصحيح هذا الضم السريع ، لأننا نكنما عن تعميم
الكتابة وتعميم العمدة وهما من شئون الثقافة قبل حصاره على كل معنى من
معانيها ، فإذا سبق العرب اليونان إلى تعميم الكتابة ، وسبقوا العبريين إلى رسالة
العمدة ، فلا شك أنه سبق ثقافى لا يوصف بأنه من مظاهر حصاره غير الثقافية ،
إذ ليس بالحصارة معنى . حين تفصل عن معنى الثقافة - غير مظاهر العمران
الملموسة في العواصم والمدن الكبيرة وما يتقل من هذه المظاهر إلى القرية والمادة

وحتى ثم بقصر مصدر الكتابة على الأبجدية الفينيقية ، بل ذكرنا الأبجدية
اليمينية والأبجدية بين وادى النهرين وبلاد كنعان ، فإذا قيل إن سميته الفينيقى
باسم العرب خطأ تاريخى - فهو ما لا سمحه - فالخليفة الذى لا شك فيها أن اسم
العرب يشمل أسماء البلاد الذين يشركون في سكنى حريرة من اليمى إلى وادى
النهرين إلى بادية الشام إلى جنوب فلسطين

وتوجز القول فسال : من هم سكان حريرة العرب؟ ومن هم المهاجرون منها قبل
لميلاد بثلاثة آلاف سنة؟ إن لم يكونوا عرباً فمن هم العرب في ذلك الزمان؟ وإذا
سب إليهم فصل سابق في الكنائس والفلك وشعائو الذين هماد سميته إن لم
سمه فصلاً عربياً عند المقابلة بين فصائل الأجاس واللغات؟

هذه كلمة موجزة ، ولكنها كافية ، هي «دهشة تلك الحقيقة وحقيقته تلك الدهشة» يسترشد بها من يريد التوسع والمزيد من «المراجعة والبحث المستفيض» أما لذين لا تفهم هذه الكلمة الموجزة ولا سمعهم مطولات الأسفار في هذا المقام فهم أولئك المفر الحريصون على السمعة الرخيصة بالتحقيق والتدقيق ، وعدمهم أن هذه السمعة سهلة الكسب جداً بدريئة واحدة وهي مخالفة الرأي المحسوب أو القرب من الشعور فإذا قيل عن أحد إنه يحالف ما يحبه الناس وبالموه يشعورهم وعاطفتهم فهو إذن ذلك الحق المدقق الذي يتوحي الصواب ، لأنه لا يتوحي مرصاة الجمهور! وليس أقدر على كسب سمعة التحقيق والمدقيق بهذه السهولة من العاهزين عن كل تحقيق وتدقيق ، لأن موافقة الجمهور ومعارضته على العيب مستويان

التيارات المعاصرة في النقد الأدبي



هذا كتاب جامع في تاريخ النقد الأدبي عمدا منذ أكثر من مائة سنة ، وهي الفترة التي يصح أن توصف بمعاصرة ، إذا حسبنا أدوار الأدب بالعصور التي يتسع العصر منها للسلف والخلف في الجيل الواحد .

وقد تجرأ مؤلفه الفاضل أن يصنعه إنامة كافية بأسلوب كل كاتب معروف من كتاب اللغة العربية في هذه الفترة ، وتجري ذلك ليتخذ من عرض الأسلوب وسيلة إلى عرض مذهب الكاتب في النقد ، ثم عرض آراء النقاد في مذهبه ، فلم يمتعه تسجيل أسلوب من أساليب الكتابة يتناوله النقد وتدور حوله مقديس النقاد .

وطريقة المؤلف في هذا الكتاب الجامع هي الطريقة المدرسية لتعليم الطلاب ، وبكتنها في الوقت نفسه طريقة لمطالعة الشائقة والتاريخ الصالح لمراجعة القراء على اختلاف الأذواق .

ومع التزام الدكتور طبانة لمنهج الحيدة في الكتب التعليمية لم يخل كلامه في سياق العرض من تعليق عابر يشف عن استخفافه بما هو حليق بالاستخفاف ، مما تضطره أمانة العرض إلى نقله ليتوضح الاستشهاد .

ومن أمثلة ذلك حيدته التي جمعت بين الأمانة العلمية والبرأي «الشخصي» في التعقيب على قصيدة «حرة» عنوانها القصيدة «ك» ، وفيها يقول انقائل ستره الله .

أريدني عندما في قعر

وأريدك عينين متومتين وأصابع رشيقة

تعبت بالقبعة والسائرين وبى

وتبعثنى أريدنى أريدنى

فقد نعل المؤلف هذه الأبيات ، وكان من وجبه أن يعسدر بقرائنه من يصاحبه
أوفانهم في فراءتها وبحثها ، بولا أنه يصطرإلى الاعتذار من جهة أخرى إذ هو
أسقطها ولم يشبتها في موضعها بين أساليب داطمياها . فكان يديعاً في بوفيعه بين
الوجس حين قال بعد يبرادها : ولست أقدم هذا السمودح من باب الطرف ، أو
قصداً لإصحاك أحد ، فهد هو ثودح حقيعى من ديوان الشاعر الذى يبيع حوائى
مائى صفحة . ١١

وعلى هد النحو من أمة التسجيل ، وحيدة المعنى ، ومرصاة الناهد لدوفه ،
تتابع الصفحات والعصور على أكثر من أرمائة صفحة بالقطع الكبير ، لا تخلو
إحداها من معلومات بافعة ، أو شاهد مطوب ، أو رأى عن أديب من أصحاب
الأساليب ، أو فيس لهذا رأى بمايسر المقاد من مدرسة عصره أو مدرس المقد
فى شتى العصور .

وستدئ الكتب بفصل عن مفاهيم والقيم العامة تبعاً لاختلاف الثقافات
وثنائوها بين بقايا المحافظة وطوالع التجديد .

يبه فصل عن اتجاهات النقد المعاصر يشتمل على تعريف محمل خصائص
الأدب العربى وبميراته الجوهرية ، يستطرد إلى إعدده الضر فى النقد العربى القديم
ودراسة التفاعل بين الأدب العربى والآداب الأجنبية .

وبيه فصل عن نقد الأنماض الأدبية ومنها وظيفة الأدب فى إصلاح
الاجتماعى وعلاقة البلاغة بدقة التعبير عن الأساليب العلمية

يبه فصل عن لغة الأدب وما طرأ عليها من التحور فى قواعد اللغة ومن محاولة
التقريب بين المصحى والعامية ، ومن تغليب العامية على الرواية المسرحية أو على
أحوار بين شحوص الرواية ، وسجل ذلك شرح لقيمة الأدب الشعبى وقوة معانيه
وأفكاره .

يبه الفصل الخامس عن صورة الأدب من منظوم ومثثور ، وصورة اسطوم من
الأوراق لعروضية أو لاطلاقى من جميع لأوراق أو الوسط بين رعاية البحور
لمورثة ورعاية التفاعيل دون البحور

يلبه الفصل السادس فى نقد المعانى الأدبية وسرقات المعانى أو الألفاظ ، وما
يدعو إليه بمصهم فى الرمن الآخر من فئة الأكثرث للمعنى والمندول ، أو ما

يسمونه باللا معقول ، وما يلاحظ على النقد أحياناً من الشتات والإخلال بالوحدة
الوجبة في قواعد النقد وخطط إنكثابه ودعوات التفكير

ويطلع القارئ على هذه المصنوع المتناسقة وهو على ثقة من الرؤوف فيها على
المادة الصالحة للحكم على آراء المؤلف وآراء النقاد ، فلا يقبل الحكم على مذهب
من المذاهب عيباً أو تكلاً على القول المعروف عليه ، ولا يرأل في وسعه أن يوافق
المؤلف أو يخالفه وبين يديه السد الذي يعتمد عليه في الحالتين ، ولو كان من
الطلاب الذين يتلقون معلوماتهم من الكتاب تلقى الطالب من الأستاذ .

فإذا تصرف المؤلف بالرأي مرة على نحو يتجمل به من قيود الحسنة لم يغتق على
القارئ باب الاستقلال بالرأي ، بل يجد نصه حجة على الرأي المستقل وعلى
المخالفة بالفهم والاستدلال

ولم يهمل المؤلف من تقسيم مدارس النقد التي انتهت إليها مذاهب المعاصرين ،
ونكتته جاء بها متعرفة في مناسباتها ومعارض للنظر إنسيها خلال الكلام على
أساليب الكتاب والنقاد ، ولعله كان يستطعم أن يوفق بين يراود المناسبة في مواضعها
امتزقة خلال المصاحبات وبين الكلام على مدارس النقد جميعاً في فصل مستقل
بحق في انتساب كل ناقد إلى مدرسته النقدية ولا يدع أشتباه المناسبات مورعة
بين الصفحات والمصنوع ، تمتع الباب لدحلاً الكثير عند تقسيم الكتاب والنقاد
على حساب « المدارس » والأذواق

ويود أن يجترئ هنا على واحد على عادتنا في النحوت الموحدة التي تصيق عن
شروح الإسهاب ومطارج الاستشهاد .

إن مدارس النقد جميعاً توشك أن تنحصر في ثلاث

مدرسة التحليل النفسي ، ومدرسة الدراسة الاجتماعية ، ومدرسة الأدواق الفنية

ومدرسة التحليل النفسي هي أقرب مدارس إلى الرأي الذي يدين به في نقد
الأدب ونقد التراجم ونقد الدعوات الفكرية جمعاء ، لأن العلم بنفس الأدب ، أو
البطل التاريخي يستلزم العلم بمقومات هذه النفس من أحوال عصره وأصوار الثقافة
ولفس فيه ، وليس من عرفنا نفس الأديب في حاحة إلى تعريفها بعصره وراء هذا
العرض المطلوب ولا هو في حاحة إلى تعريف بالمواعث الفنية التي تميز به من
أسلوب إلى أسلوب .

والمقدّم - كما تقدم - مدرسة أخرى محترمة كثيرة الأضمار في العصر الحديث على الخصوص ، بعد استفاضة البحوث حول الدعوات الاجتماعية وعلاقة الأديب بمطالب عصره . وموضع الملاحظة على هذه المدرسة أن الذي يعرفها بأحوال المجتمع وحسب لا يستطيع أن يعرفها بأسباب الفوارق الكثيرة التي تشاهد بين عشرات الأدباء من أساء العصر الواحد ، ولا غنى له عن الرجوع إلى «النفسيات» مع التعويل على «الاجتماعيات» في مسائل الأدب والتاريخ

أما المدرسة الفنية فهي مدرسة البلاغة والذوق ومدرسة المعاني الرائقة والتعبير الجميل ، وهي تلجئنا لا محالة إلى تون الأديب وذوق المقد على السواء ، ومتى وصلنا إلى الذوق فقد وصلنا إلى «النفسيات» ووصلنا قبلها إلى الاجتماعيات على الإجمال .

إذا وصحت الفوارق بين هذه الفوارق وضح معها الخطأ الذي جعل الباحث المبدع لأستاذ محمد خفيف الله يسند الدكتور طه حسين بين نقاد التحليل النفسي ، ويكاد أن يسندني بين هؤلاء النقاد من باب الإضافة . لا من باب الأصل ولا من باب التعميم الذي يشمل الكلام على شحوص «العبقريات» وشحوص الأدباء الكثيرين أمثال ابن الرومي وأبي نواس وأبي الطيب وأبي العلاء إلخ

ولقد أدى السهو عن هذه الفوارق بين المدارس إلى هذا الخطأ في تقدير باحث من حيرة الباحثين عندنا في توريح الفكر ولأدب ، وهو الذي ساق الأستاذ خلف الله إلى مخالفة الدكتور طه حسين نفسه في مذهبه النقدي ، وهو الذي صرح غير مرة أنه لا يحب للأدباء أن يشعلوا أنفسهم بدراسات النفسية كلما عرصوا لقرائع الشعراء بالوصف والبيان ، وقد كان تطبيق التحليلات النفسية على أبي نواس أكبر وجوه النقد التي أحدها الدكتور طه على كتابنا عن هذا الشاعر ، الذي يغري قبل غيره بتطبيق دراسات التحليل عليه

إلا أن لأستاذ طبانة لم يصعب على القراء شيقاً ذا خطر بنسيان هذا العنصر من فصول كتابه لجامع المستفيض ، لأن تعليقاته على صاحب المقد عصر بعد عصر قد تكفى كل الكفدية لتحقيق العرص من تأليف أمثال هذا الكتاب ، وذلك هو بين البص عند أدعياء النقد بين المعاصرين ، وهي وجوه شتى من المقائض الكثيرة قد تتلخص في سطر واحد يغني عن صفحات . . فهي سطر واحد يدل المؤرخ على أدعياء النقد الحديث كل الدلالة حين يقول عنهم إنهم مفاد بغير أداة .

إن الناقد الذى توافرت له أداة النقد من المعرفة واللغة والأمانة والاطلاع على مراجع النقد هو أديب قادر على الإنتاج ، محصب القريحة بشمرات الإجابة والافتنان ، عير للمحاسن عير مقصور الفهم على غيير البقائص والعيوب ، لأنه عارف بالقدرة التى تنتج المحاسن وترتفع به إلى الإجابة فى التفكير والتعمير ، وقل أن يحتاج الناقد إلى من يعلمه مواضع العيوب مع علمه بمواضع الحسنيات ، لأن أحهل الجهلاء بالنساء قد بدرك عيوب القصور والصروح ، كما يدرك عيوب الخصائص والأكواخ .

وكتاب الدكتور طبانة يرفع القناع عن علة الاندفاع إلى هذه المذاهب الخاوية التى يروج لها دعاة النقد بغير أدواته . . فإيهم تصويرون على موائد الأدب لا يحسبون الطهو ولا يبذلون نفقة لطعام ، ولا تستجاب عنهم دعوة الضيوف ، فلا عجب يسقطون من أداة النقد عندهم كل علة غير علة الدعوى بغير حجة وبغير ميزان ، وهكذا يكون النقد للأدب الذى لا تشترط فيه اللغة ولا العروض ولا المعنى ولا القياس المطرد فى منطق العقول . . . بل لا يشترط فيه العقل ولا يراد فيه من الأديب والناقد غير الخوص فى لحاح مهزول مجهول ، لا معقول ولا مقبول

مرداد



قصة لا تقل التلخيص ، ولا يعرفها حتى معرفتها إلا بأن تقرأها من الألف إلى الياء ، أو من صفحتها الأولى إلى صفحتها الأخيرة ، وتعود إليها بعد ذلك كلما شئت أن تعود فتستطلع منها على معنى جديد

هذه هي قصة «مرداد» التي ألفها الأديب اللبناني الكبير الأستاذ محاضيل نعيمه بالإكليرية ، وبيع بها القصة بين عديدا القمم التي ارتقى إليها المؤرخون المعاصرون في سائر اللغات .

وهي لا تقل التلخيص لسببين : أحدهما أنها تجربة روحية ، وكل تجربة هي كالروح نفسها كل كامن يستعصى على الحرث ، ولا تكون تجربته بالنسبة إليه إلا كما يكون التفاتت بالنسبة إلى السية الحية ، يسلمها الحياة ويرد الأعضاء منها إلى أشلاء

والسبب الآخر الذي يستعصى به على التلخيص أنها تحاطط بلغة الرموز الصوفية ، والرموز الصوفية في جانب من جوانبها أشبه شيء بالقيم الرياضية التي تدل عليها الحروف ، فلا معنى لحرف منها عن سائرهما ولا يزال كل حرف ممد مطويا على قيم محروبة فيه ، ولكنها لا تحرك في سواء .

ورمز الصوفية بعد إشارات وإيماءات فهي لا تقل الإيجار لأنها هي عينة عامة الإيجار

هذه الرموز ، أو هذه الكلمات ، هي كما قال «مرداد» نزل القصة أو رسولها في بعض عطائه - لأن الكلمات على أحسنها إنما هي ومصائب تكشف الأفق ، فليست هي الطرق التي يقصى إلى تلك الآفاق ، وليست هي من باب أوسى بتلك الأفق نفسها ، فإذا حدثتكم فلا تتعلموا بالحرف بل اسعوا الوصفة ، فتحدثوا من كلماتي أحسن قوة يفهمكم المكشود .

وبسبب للقصة كذلك واقعة ثقيل التلخيص ، وكل ما في واقعها أنها سمط تباط
به الكلمات ، أو سلك تبص فيه الومضات هيا وهياك ، وبسبب لتقاربي أن سأل
فيها عن التجارب الحسية ما يقع منها وما لا يقع في عالم حسن المشهور ، فإنها
تعصى عن الحسن عمداً لأنها تقصد إلى الخروج منه ولا تقصد إلى التقيد به أو
الوقوف عنده ، فهي في حل من صوابط المحسوسات .

ولك أن تقول إن الواقعة نفسها رمز من الرموز ، وليست حدثاً من الأحداث ،
فهى مقياس الرموز - لا مقياس الأحداث - تقاس ، أو هى لا تقاس بكمها تفهم
على النحو الأليق بها من التعبير .

قمة في حل ، يسأل عنها فتى من طلاب المجهول ، فيقال له إنها قمة الفلك ،
لأن «نوحاً» ساء بعد الضوف لم يعتصم بها من العرق في الدنيا ، بعد أن عصمه
الفلك من العرق في الماء ، وأوصى ببه أن يوقدوا فيها ناراً لا تطفأ على مدى الزمن
لأنها هى شجرة الإيمان ، وأن يقيموا إلى جانبها هيكلاً على صورة الفلك ، ولا يأتوا
لأكثر من تسعة أن يسكنوه ، وهم رفقاء الفلك الذين يحرمون نار الإيمان ولا
يشعرون صماتهم بهم من حموم العيش ولا شهوة من شهوات الجسد ، وبأنبيهم
رؤسهم من حيث لا يحتسبون ، ويسوق إليهم القدر تسمعهم كما فقدوا وحدثاً
مهم ، وعليهم أن يتصلوه كلما صراً عليهم ، لأنه لا يأتيهم إلا من عند الله

ويشتهر هيكل الفلك فيقبل عليه الرور بالهدايا ، وتكثر الهدايا فيملا الفلك
حبوساً في الأرض تملأ حرائقهم بالخيرات ، وينسى الدراسة فيه . رمز من الرموز -
رفيق حشع يدعى «شمدم» فيرقص الصيف التاسع حين سافه إليه الفلك ، لأنه
أحسن فيه سرّاً يحبه ويحشى أن يرشحه للرياسة ، ثم يقله حادماً في الهيكل ،
فيصلى في الخدمة سوات يتحصى في حلالها سره لرفقاء ، فيقتدون به ويلتمسون
عنده الهدية ، ويغار منه الرقش فصايرهم رماً ثم يعزى به أمياً في حوار فيعتقله
ويقصيه عن الهيكل ، ولكنه يعود به بسيرة الذي يحطم القيود ويتحدى السلطان ،
ويحمل الرفاق في الفلك ويترك «شمدم» طبعاً مرصوداً يحوم حوله مغيب الغم
معقل النساء .

ذلك هو «مرداد» بطل القصة أو رسول الكتاب

وإنه ليرصد «شمدم» إلى اليوم المعلوم في انتظار واحد له علامة ، وعلامته أنه
يصعد إلى القمة من أوعر الأطراف إليها ، فإذا حان اليوم المعلوم يصعد الواحد إلى

القمة جائعاً عارياً منزوفاً منهوكةً بغير سند ولا وقاء ، فتلك علامته التي تطلق لسان شعبداء ، فيروى له قصته ويسلمه كتاب «مرداد» .

وكتاب مرداد هذا هو وصاياها التي باح بها لتلاميذه ، وهي الوصايا التي لا يلخصها في هذا المقال ، لأنها كما أسلفنا لا تقبل التلخيص ، ولكنت ننقل منها فقرات من هنا وهناك في مختلف الصفحات ، بغير ترتيب مقصود .

عندما خلق على الأرض أول إنسان وقف في ناحية من السماء ملكاً متحاوراً فحري بينهما هذا الحوار :

الأول - لقد ولد للأرض طفل عجب ، فهي تسطع بالضياء

الثاني - ملك مجيد ولد للسماء فهي تحقق بالفرح .

الأول - إنه ثمرة القرآن بين السماء والأرض . .

الثاني - إنه الوحدة الأبدية - وحدة الأب والأم والوليد .

الأول - به ترتفع الأرض

الثاني - فيه تتحقق الماء .

الأول - النهار نائم في عينيه

الثاني - الليل يقطن في مؤامره .

الأول - صدره وكر العواصف . .

الثاني - حنجرتهم سلم الأحزان

الأول - فراعاه تعانقان الجبال . .

الثاني - أصابعه تطفئ المحرم .

الأول - البحار تزعجر في عظامه .

الثاني - الشمس تجري في عروقه .

. . .

الأول - حول قدميه قيود العبد .

الثاني - في قلبه مفتاح القيود .

ويعصى الحوار بين المذكيين على هذا المسق حين يكون شيطانان في الطرف الآخر من الكون يتأجيان بهذا الحديث:

الأول - بطل ظاهر دخل في صفوفا ، ويعونه نحن مستصرون .

الثاني - بل جيان رعدبد موسوم الجييين بالحيانة ، ولكنه مخيف في خوفه وبكائه

الأول - فنه ثاقب ثؤوب ..

الثاني - سمعه ثقيل بليد ، ولكنه خطر في الشغل والبلادة

... ..

الأول - لهفته على حبرن وطموه إلى حمرا ، هم المطيه له في حومة الكماح

الثاني - بالحوخ الذي لا يشيع ، والطما الذي لا يروى ، سبطفر فلا يقهر ، ويشير القتنة في هذا المعسكر .

الأول - ولكن الموت قائده الذي يأخذ يرماد المطية

الثاني - وبالموت قائداً سيدوم خالداً .

إذا أثبت شيئاً نفيت بقيصه ، وإذا أثبت بقيصه نفيته ، والله لا نقائص فيه فكيف تثبته أو تنفيه؟

أرحف حيث لا تستطيع أن تمشي ، أو امش حيث لا نستطيع أن نجري ، وأجر حيث لا نستطيع أن نصير ، وطر حيث لا نستطيع أن تجمع الكون كله إلى قرار فيك! إن الصاعقة لو تصرب بيتاً إن لم يكن ذلك البيت قد حدثها إليه ، وعلى البيت حساب في خرابه كحساب المرات التي سقطت عليه!

الضعيف مع الضعيف وقر ، ومع القوى أمانة مستحبة - ابحثوا عن الصعفاء إن ضعفهم هو قوتكم!

إسك لا تعلم ما تسأل يا ميكايون أتود الخلاص من محاصرك؟

صدقني يا شمدام ، أن الحياة التي يحيها الناس ، والموت الذي يموتونه إن هما إلا سات وغيبوبة ، ولقد جئت لأوظ الناس من سباتهم وأخرجهم من كهوفهم وسحورهم إلى الحياة الطلقة التي لا تموت صدقني لأجلك أس لا لأجلى

لا تسألوا الأشياء أن تبقى عنها فدعها ألقوا أتم أقنعكم عن أنفسكم فإد
بالأشياء ساذرة أعامكم!

ولا سألوا الأشياء أن تعصر عنها حوائيمها ، فصو أسم حوائيم أنفسكم ، وكل
ما تروثه بعد ذلك قروته غير محتوم .

ما الحب فصيلة الحب ضرورة ضرورة ألزم من الخير والماء ، وألزم من النور
والهواء!

بدور الحق كائنة في كل إسان وهي كل شيء ، وليس عملك أن سدر الحق ، وإنما
عملك أن تهيج له موسماً صالحاً يحجم فيه

لنصر صحته حين يركس إلى الإيمان ، فإن لم يكن معه يد فبهو شغل!

بهذا أقول لكم إن صليتم من أجل شيء ، فتنك صلاتكم أولاً وأخراً من أجل
«الفهم» .

لا عجب يا بنون أنك دعيت بالقصص الحكيم ، والقصص الحكيم يتشبه بمطلق
الدليل في انقصية قبل أن يحكم أيقول عهدك بالقصص هكذا ولا يعلم أن يقع
المصق الأكر أن يحصلك منه لتصل إلى الإيمان ويصل بك الإيمان إلى «الفهم»^{١٩}
لمطق عكار الكسيع ، ولكنه وفر على السابق العداء ، ووفر أمدح من ذلك على
كاهل دى الجراح!

ذلك قياسات من كتب «مرداد» نقلتها وأن أقلب صفحاته على غير قريب
مقصود وهي لا تلحظه ولا تحمله ، وقصدي الأمر فيها أنها كقصصة تملأ اليد من
حرارة حافلة بالحرور النقيس ، وهي تدل على قيمة الخزانة كلها إذ علمت أنها
تسع لألف قبضة من هذا القليل

وقد طلع على الكتب ناشرون من الإنجليز موصوفه بأنه كتاب «عبر عادي أو عبر
مألوف» .

وهو كذلك غير مألوف وأصدق من ذلك عدي أن يقال انه «كتاب ذو ملامح»
تذكرك بكتب أخرى قرأتها من هذه لأسره ، وبها لأسرة يشبه فيها الإحرة
بالملاح ، ويحتلفون بالشواغل والأعمال ، كما يشبهه لإخوه ويحتلفون في كل
سلسلة .

ولقد كنت أذكر وأنا أقرأ كتاب «مرداد» كتاباً أخرى تمت إليه علامتها اليدوية
 للنصر ، وهي سفر الجامعة من كلام سليمان الحكيم ، و«رحلة الخاج» من كلام جون
 بنيان ، وهكذا قال «زرادشت» من كلام نيتشه
 ولكن رسالة الجامعة حكمة الأمان ، ورسالة بين حكمة القلق ، ورسالة
 زرادشت حكمة الكفاح ، ورسالة «مرداد» حكمة «الفهم» أو الفهم البصير
 وليس الأمان غاية ، لأنه راحة في طريق الغاية . .
 وليس القلق غيبة ، لأنه دافع من وراء ، وليس بهاد من أمام . .
 وليس الكفاح غاية ، لأنه معنى يتجدد . .
 والفهم البصير هو غاية القلق وغاية الكفاح ، وكتاب «مرداد» يشير بهذه العتبة
 التي تتقاصر دونهما العايات .

عالم القيد



عالم القيد ، أو النظام العالمى الجديد هو خلاصة فلسفة «ولر» التى ذأب عى شرها فى السواب الأحيرة . وهى فلسفة تدور فى جملتها على محور واحد قلما تعدوه ، ومعنى به مستقل النظم الحكومية والمبدئى الأخلاقية فى العالم الذى برجوه : عالم الحضرة والسلام .

وهذا الكاتب العالمى - ولز - من كفا الكتاب لخصوص هذه المساحت والإجاده فيها ، لأنه عاصر الحوادث كبرى فى التاريخ الحديث ، ونظر إليها بعين الفتى ابن العشرين وعين الرجل ابن الأربعين وعين الشيخ ابن السبعين والثمانين ، واستعد لمهمها بثقافته العلمية طويلة مشتركة فى كثير من العلوم الطبيعية والمعارف التاريخية والفلسفة ، فاطلع على الكيمياء واستمع إلى العلامة خليل لأستاذ هكسلى الكبير فى علم الحياه ، ومساهم فى الصناعات الآلية ، ومارس النقد والقصة والتاريخ ، وطع على حب خرببى الإنسان وكراهه السعاة والمتحجرين ، وصعد فى سم المعيشة من طرفة بطفل ابن نافع الصبى الفقير وخدمة الرصيعه إلى طيفه البراة الذين يحسون دحلهم بعشرات الألوف .

قيل إنه نأ تصع الذبابة قبل الحرب العالمية لماضية بأكثر من عشر سنين ، وقيل إنه صاحب الفضل - أثناء تلك الحرب - فى اختراع وسيلة النقل التى عرفت باسم الصلرج . وقيل به عاون حكومته بقدرته الفنيه كما عاونها بقدرته الكتابيه ، ولكنه فى بيوه به العلمية أو تحقيقاته الصناعيه لا يجاور مرسة الصانع الماهر والمخترع الداجع ، وليست به حاجة إلى أكثر من رسم «تصميم» لآلة لمحركة لتصح السوءه عنها فى حكم الواقع للموس ولا تبقى معها نقيه للمشاهدة العيانية غير التفتيد

أما السوءه فى مستقل النظم السياسية والمبادئ الأخلاقية فى عالم القيد فتلك هى المرنبة التى لا تسمو إليها كل نفس ولا يحيط بها كل جمال ، ولا بد لها من

خصل روح ومدارك عقل ومرايا خلق ومثابره جهد لا تنهيا لغير الصعوه المختارين
من الدهاء والموشدين

كذلك لا يفهم من خدمة «ولر» لحكومته في الحروب العالمية أنه من جهة
أولئك «المستخدمين» السياسيين الذين تستعرقهم مصلحة الدولة فلا تدع فيهم
قصة لخدمة «النوع الإنساني» كله ، أو لخدمة العالم على اختلاف أجناسه
وأقوامه . فإنه لما حيل بينه وبين التصريح بأرائه الخبيثة خلال الحرب العالمية الماضية
لم يحفل بالرقابة المصروية على الأفلام ، ولا بالعقوبة التي تصيبه كما أصابت غيره
من أحرار المفكرين ، وأقدم على طبع كتابه عن الحرب والمستقبل غير منكرث بأوامر
الرفيق ، وهي مجارفة في البلاد الإنجليزيرة قد تسقط بالكاتب إلى الحبس ،
ولكن الرجل قد جرى فيها على شئسه معروفه فيه ، وهي تقديس حربه الرأي في
كل وقت وكل حالة ، وعلى الرغم من كل حطة وكل ضروره ، والإيمان بأن هذه
الحرية هي ضمان السلم وانتقدم في عالم العد الممشود

ويتنمأ «ولر» - أو يرحو على الأصح - أن يصير العالم على نظام متحد في الحكومة
لا تجوز فيه دولة كبيرة على دولة صغيرة ، وأن هذا النظام «سيتم خطوه خطوه»
وهناك كما قال في الكتاب الذي نحن بصدده «كيف» قال «كما تم ابتداء
الضيران ، وكما تمت إلى الآن منظمات عالية كتحد الريد والصحة البحرية ومقاومة
الرفيق والمعاون البوليسي وجماعات الصليب الأحمر وما إليها» أو كما قال في
تاريخه الموجز للعالم : «دعا تسهب الدنيا يوماً ، فإذا هي محكومة من حيث لا تشعر
في الشؤون المشتركة بينها كما يحكم المنظمة الواحدة ، وهي مع ذلك يعر عيها أن
تدرك أن حكومة عالمية قائمة .»

ولا يعتمد ولر على تديرات السياسة وإجراءات الحكومات كما يعتمد على
التعليم والدعوة الروحية أو الفكرية ، ويشمل بالتعليم أم أسيا التي يحكمها
المستعمرون فيقول عن هذه الأمم : «إن عدداً كبيراً من هؤلاء الناس بهم أدهان
كالأدهان الأوروبية المتوسطة أو خير منها ، وإنك لتستطيع في حل واحد أن تثقف
العالم كله إلى مستوى خرمج كميردج - وهو ليس بالمستوى الشامخ جداً - إن كان
لديك ما يكفي من المعاهد والأجهزة والمعلمين» ثم يساءل : «لم لا نقرر أن
الاتحاد حيثما امتد يعنى تعليمًا قوياً جديدًا في السعال وهي جدوة وفي حكومة
الكنغو الحرة كما في تنيسيا أو جرجيا أو اسكتلندا أو أيرلندا؟ لم لا نقل بعض

الإفلال من التفكير في التحرير التدريجي بالتصويت وتجارب الاستقلال المحلى وما
إسهما من الأفكار القديمة؟ وبكثير بعض الإكتراث من تحرير العبيد ، لم لا نترك هذه
الشكشة القديمة عن الشعوب التى لم يفتح سياسيًا؟»

ولا يفصل ولز بين التقدم السياسى والتقدم الاقتصادى فى التوجه بالأم إلى هذه
العناية المرموقة من الوحدة العقلية ، ولكنه لا يبالى بوحدة العملة كما يبالى بوحدة
المعيشة ووحدة التربية ، لأنه لا قيمة للمعد ولا معنى لتوحيده إن لم يكن عنوانًا
على معيشته واحدة أو نظرة واحدة إلى أمراض ، حياة وحيرتها ووسائل انتعاه فيها .

ولس تنجح هذه الوحدة ما لم تقم على الاعتراف بحقوق الإنسان بغير تمييز بين
العقائد والأجاسى والألوان ، وهى تتلخص فى حق العداء والكساء والعناية الطبية
والتعليم الكافى وحرية الاشتغال بالصناعات وحرية معاملة وحماية النفس والملك
وحرية الانتقال فى أنحاء العالم ومع السحر إلا للجريمة ومع التحميد وما إليه إلا
بالاتخاذ .

ويعتقد «ولز» أن الثورة لازمة لتقدم فى هذه الوجهة الإنسانية الشاملة ، ولكنها
ثورة من نوع غير نوعى الثورة الدين عرفهم الشر فيها مصرى ، ويسمى بالثورة
الكاثوليكية والثورة الشيوعية ، لأن الثورة لأولى تفترون بتاريخ الأمم الكاثوليكية أو
التي تحمدهم مع الكنيسة ، كثورب فرنسا واسبانيا والمكسيك وأمريكا الجنوبية ، ولأن
الثورة الثانية هى وليدة المؤامرات أو السطيمات العرقية التى تدل على بطور باطى
ستناول ضمير الإنسان ويرتفع به فى مدرج الأخلاق والآداب

وإنما ثورة وبر ثورة صاعدة يقرم بها أوفر الناس نصيبًا من الثقافة واليوغث الخلقية
والعده على النوحه والإيحاء وسبه الهمم إلى الشبه والافتداء

ومن أساليب التعليم اللازم بتحقيق هذه الثورة تحقير من يعود الناس أن يعظمهم
من السفاحين والطعمة المعتدين ، وهو لا يصطع الكسب لإقتناع الناس بحقارة هؤلاء
«الأبطال» ، يقدمين ، لأن الوقائع التاريخية كافية لثببتهم أمام الناس فى الصورة
المردرة ، عدم يكن لهم نصيب عظيم من العسل أو الملكات الذهبية ، وأعجب من
ذلك أنهم لم يكونو على نصيب عظيم من الرجولة ، على خلاف ما بتسار إلى
الدهن لبوهلة الأولى فالإسكندر كان به عاشقون ، ويليوس قيصر كان يقال عنه
إنه رحل كل امرأة وامرأة كل رجل ، والرأبوس كان يسعى إلى اندير لبحرجه
فتى كانت زوجته تهواه ، ونايون كان فى حياته الشخصية كما يعلم قراء برحمه

خفية ، وكان بعد موته موضع العجب بين المشرحين لمرط المشابهة في تكوينه بين جسده وأجساد النساء .

ولقد حرص ولر هي توارثه العالمية على تمثيل هؤلاء «الأنهار» في صورتهم الصحيحة ، يتدهب عنهم تلك الهائلة الكدّة التي تعرى أسس تلك الدماء أو تعظم من يسفك الدماء ، وما تؤخذه في ذلك أن يهوى الناس بين القدرة على العمير والقدرة على التدمير ، وأن يظنوا الإعجاب بالطعنة من طريق الإعجاب بالقوة والحروب ، لأن الطعنة في الواقع أصح من مراح خاص يرشحهم لتلهي الصناعة الممقوتة ، وليس من اللارم أن يكون ذلك المراح مقروناً بالمأس والفحولة والافتقار .

أما الدواعي الفكرية التي تدعو الكسب الكبير إلى انتصار هذا التعبير العالمي فهي من قبيل نتائج المحتومة لا من قبيل الأمل والأحلام لأن مخترعات الحديثة قد ألغت المسافات والأبعاد فأصبحت العزلة والتحصن وراء الحدود صبراً من الخيال ، ومنى رالت الحدود على الأرض فلا سبيل إلى بقائها في عالم النظم السياسية . كان ذلك ممكناً في عهد الخصم والسيف والقوس والسموية ، ولكنه لا يمكن ولا يدوم طويلاً إن أمكن في عصر الطائرة والكهرباء ومحدثات العلم التي أوشكت أن تسبق الخيال بالعيان .

والى جانب هذه التعبير العلمية تدفع السواكن السيولوجية بالعالم إلى حالة غير حالته اليوم وغير حالاته فيما تقدم من أصوار التاريخ ، لأن نشوء أساليب من الشك القلق الذي يواحه معضلات الكون وينظر عليها حوائج غير تلك الأحوال المسكنة التي كانت تريح عقول الأباء ولاجداد هو الحاضر «السيولوجي» الدائم إلى التغيير في هذا الاتجاه لأن الفصل قد صاحب القادة والرعاة الذين يصرون على بقاء انديا كما كانت عليه في مشتجر المضاع والخصومات ، ولن يفلح هؤلاء القادة في إحياء القلوب إليهم بدعوة قائمة على بقاء القديم في السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق .

ويسر ولر شيوعاً ولكنه اشتراكى من أصداء الأعمام الجماهيرية التي نجد من حرية الفرد في الاستقلال ولا نجد من حرية في التمييز والإنتاج وليس هو «ديمقراطية» من أشيع النظم البرلمانية التي تحكم حرية وأساليب الانتخاب ، ولكنه يفصل على أساليب الانتخاب التي تشيع اليوم بين الأمم الديمقراطية أساليب

التمثيل النسبي وما يتبعها من فسح المجال أمام فريق حديد من العاملين في السياسة غير فريق المحترفين والمهنة المشعوذين .

ومن تعريفاته للملكية والاشتراكية في كتبه المختلفة يخيل إليّ أن الكاتب عربى أصيل ينقل المصطلحات من لسان العرب أو القاموس المحيط . فليست الاشتراكية في جوهرها عنه إلا نقداً مختلفاً لنظام الملكية أو نظام الامتلاك كأنه ما كان ، وليس الامتلاك من مخترعات الطبقات الاجتماعية كما يقول الشيوعيون ، لأن الملك في حقيقته هو كل ما يدافع عنه الإنسان أو الحيوان ، وهذا هو معنى الحوزة أو الحمى أو الحرم أو الدمار كما تعرفه لغة النصارى

قال عن روسيا وستالين « كانت الثورة غيرها من ثورات اللى لا يملكون مد فجر التاريخ ، استولت فيها عبادة الأبطال على الجماهير الهائجة ، ولم يكن بد من ظهور رعيم . . . وما بقصت عشرون سنة حتى أجدوا يعبدون ستالين ، وكان في الأصل رجلاً ثورياً على شىء من الأمانة ، طموحاً غير عسقرى . . . وتتم الدورة فلا تجد تعبيراً ما ، كما هي الحال في كل ثورة حموج أخرى . فقد زال عدد كبير من الناس وحل محلهم عدد كبير آخر ، وكان روسيا يعود أدراجها إلى النقطة التى بدأت منها ، أى إلى استبدادية وطنية حداثتها محل شك وغايتها مبهمه غير محدودة . وأنا أعتقد أن ستالين رجل أمين صادق الية ، وهو يؤمن بالجماعة في بساطة ووضوح ، ولا يراى يؤمن بأنه يقصد الخير لروسيا والشعوب التى تمنع تحت سلطانها ، وبلغ من اعتداده بنفسه ، أنه لا يصبر على نقد أو معارضة ، وقد لا يكون خلفه مثله استقامة أو عدم تحيز » .

وما اقتبسناه هنا هو مثل صانع لعمارة الكتاب كما ترجمه إلى العربية الأديبان المصاحبان الأساد عبد الحميد يونس والأستاذ حافظ جلال مترجماً دائرة المعارف الإسلامية ، وراجعاً فقرات منه على السحرة الإنجليزية فألمعها على جانب من الدقة وأمانة النص والأداء ، مع سلامه على المصنف وصحة في اللغة ، وكل ما يلاحظ عليه سهوات أو هات متفرقات بين صفحات لا تحل بجوهر معناه ولا تحول بين الكاتب العربى وبين المعاد إلى اللباب الذى تصمصمه السحرة الإنجليزية . كما جاء مثلاً في الصفحة التاسعة وتكرر في صفحات أخرى حيث يقولان : « وليس هناك ثمة حاجة وثمة بحسب هناك ، أو حيث يقولان في الصفحة الأربعين : « يوجد أمثال فريكلين رورفلت أنفسهم مشهورون » . . . وهو سهو طاهر . أو حيث يقولان : « ولم

يكن عند ألمانيا من الصناعة ما عند الدقيقين بالإنجليزية «طمحت إلى الجور»
ترجمة لما جاء في الأصل حيث يقول الكاتب : «وطمحت إلى مكان في
الشمس ، إلى حيز تعيش فيه» والمعنيان مختلفان ، أو حيث يقولان صفحة ٦٤
«وكلمنا راد سلطان الحكومة كلم امتدت الحاجة» ولا موضع لكلمنا الثانية في
الجملة .

وهذه كلها - كما أسلفنا - من قبيل السهوات والبهات ، ولا غصاصة منها على
العمل النافع الذي أسدياه إلى اللغة العربية في أوانه . لأن البحث عن عالم العد
باب لم يطرق عدداً في أدهان أكثر الكتاب فضلاً عن أدهان أكثر القراء ، ولو عينا
به حق عنايته لوجب أن يكون لدينا في موضوعه عشرات من الكتب المترجمة
وعشرات مثلها من الكتب المستكرة على حسب ما عدنا من الأحوال العقلية ، لا بما
نحب أن نصل إلى عالم العد عاملين مؤثرين لا تابعين متأثرين ، ونحب أن نسبق
بالتفكير والتدبير ولا ننتهي إليه لاحقين محلمين مدفوعين مع الزحام كأنما نسوق
إليه مسحورين منقادين ، فترجمة هذا الكتاب في هذه الأيام عمل مشكور «وفرص
كهدية» كما يقول الفقهاء حين يميرون بين درجعات الفروض ، ولكنه حدير أن يعلمنا
أن النظر إلى عالم العد فرص عن لا يسقط عن شرق أو عربي في هذا الزمان

العقل في الإسلام



تحكم العقل وجب أمر به القرآن الكريم في عشرات آيات فليس أكثر فيه من الآيات التي تحث على انعقل والتفكر وتنهى باللائمة على من يهملون العقل والتفكير ، وليس التفكير مقصوراً على موضوع دون موضوع في أوامر القرآن الكريم فالإنسان مطالب بأن يتفكر في نفسه ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾ وأن يتفكر في الكون كله : ﴿وَيَتَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إنا لآل عمران ، وأن يجيل نظره فيما يحيط به من مشهد والأسرار ﴿كَذَلِكَ يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ و ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلِّ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا تُرِىُّ الْبَاطِنُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْرَجَ بِهِ الْأَرْضَ بِهِ ثَمَرًا مِمَّا تَحْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَسُجُودِ الْمَلَائِكَةِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٢١)

وحكمة صفة من صفات الله «الحكيم» التي كررها القرآن في شتى المواضع فكل ما في الكون إنما يجري على مقتضى الحكمة الإلهية ولا يحالف عقل السرمدي أو يقصده في عمل من لأعمال ، وإن فصره عن إدراكه كنهه عقول الأدميين .

فليس بالمسلم من يقضى بتعطيل العقل ويهوى عن التفكير ؛ لأن الإنسان يكر العقل ليؤمن بالنص الذي لا حثاد فيه ، والبص ها صريح منواتر في وجوب النظر والتفكير وإطلاق هذا الوجوب على مسائل التصديق بوجود إله ومساائل العلم بحلولاته والتدبر في أوامره ونواهيته .

وعدية الأمر فيمن تكلم بشيء في إنكار حكم العقل أنه يؤمن بعقل أكبر من العقل الإنساني ، وبأنى أن يجعل هذا العقل قسطاً للعقل السرمدى اعيط بالإنسان وبسائر المخلوقات . فلا بد للعقل الإنساني من حد يقف عنده ويلجأ فيه إلى التسليم ، وليس هذا ماقصداً للعقل الإنساني في أسامه ، ولا هو من قبيل الكهر بسين العقل والفصاء سطلانه لأن العقل الإنساني نفسه يعلم أنه محدود ، ويعلم أن المحدود لا يحيط بما ليست له حدود فهو يقصى بالعقل حين يقصى بأن العقل مضطر إلى التسليم في بعض الأمور .

وقد أثرت عن بعض المتكلمين أقوال بخيل إلى الناصر فيها لأول وهلة أنها أقول قوم ينكرون العقل ويبطنون أحكامه ولا يعولون عليه في شيء من الأشياء . ومن أمثلة ذلك سؤال من يسأل . هل تتعق قدرة الله بالمستحيل ؟ فإن الفلاسفة يقولون إن المستحيل تمتع هي العقول ، وبعض المتكلمين يقولون إن قدره الله تتعلق بالمستحيل . فهل معنى ذلك أنهم يقصون العقل ويحكمون بالعائه والعاء كل ما يقتضيه ؟ كلا . بل هم يرجعون في ذلك إلى قضيه عقلية سلعها من يديون بالنفكر ونكسوا من غير المتكلمين ، لأنهم يقولون إن الله الذي خلق ما هذا العقل قادر على أن يخلق لنا عقلاً آخر يحالفه في تقدير الاستحالة والإمكان ، وقادر على أن يرفع العقل الإنساني درجة هي مراتب الإدراك فيرى بعيش الإلهام الإنهى ما ليس يراه بعير ذلك الإلهام ، فهم يسمون رأيهم على «قصيه سطقية» ويطلقون العقل بعقل أصح منه وأقدر على الإدراك ، وبس هذا شأن من يسقط العقل جملة واحدة من الحساب .

والعقل أصل من أصول الإيمان في الإسلام لا شك فيه ، وكل ما هالك أن العقل عد المسلم وغير المسلم له حدود ينتهى إليها ، وأن علماء المسلمين وحكماءهم يختلفون في رسم الأمد الذى تنتهى إليه تلك حدود

هذا الموضوع الدقيق هو الموضوع الذى يدور عليه كتاب «العقل في الإسلام» من تأليف الباحث الفاضل الدكتور كريم عزقول ، وربما صح أن يقرب من العنوان أنه كتاب عن العقل عند «الغزالي» لأنه هو فى الواقع كذلك بعد التمهيد الضرورى لهذا الموضوع ، وقد قبل المؤلف الفاضل فى مقدمته إن الصدق فى تصوير آراء الغزالي ولأمانة فى نقل أفكاره والنصيط والدقة فى عرضها بعد محاولة فهمها على حقيقتها ، فهما موضوعاً محرداً حالاً من كل عرص ، متحرراً من كل فكرة ساذجة

هو حل ما نوحيته من هذه الدراسة ، تاركاً لمناسبات أخرى أمر قدر تلك الآراء
واحكم عليها ، مكتفياً هنا بالقيام بهذا القسط المعين من واجبي الحصري
الشري والإنساني والقومي ، وهو تعريف المأري العربي إلى أهم ناحية فكرية في
الخصارة الإسلامية كما عكسها دماغ أكبر مفكر في الإسلام .

ويشهد من قرأ الكتاب أن المؤلف الفاضل قد أحسن الاختيار ، لأن العزالي ولا
رب أكبر نموذج للمفكر الإسلامي ، يرجع إليه في تبيان موقف الإسلام من العقل
والتفكير ، وأنه قد برع في رعاية البر بوعده في صدر كتابه ، فكان أميناً بزيهاً محلصاً في
صدق العرض وصحة البحث عن حقائق الموضوع في مراجعتها الكثيرة ، فأحسن
في كتابه كل ما يلزم أن يقال عن عناصر هذه المسألة ، ووضع العقل في موضعه
الصحيح من فلسفة الإمام العظيم أو مجموعته آرائه ومحصل تفكيره .

وحلاصة القول في هذا البحث أن العزالي يؤمن بالعقل وقيس عليه المعارف
والمعلومات ، ولا يستثنى بآناً من أبواب المعرفة من هذا القياس أو هذا الميزان ،
فيقول : « لا أدعي أنني أزن به - أي بموازين النظر - المعارف الدنيوية فقط ، بل أزن بها
العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والكلامية وكل علم حقيقي غير وصفي ،
فإنني أميز حمة عن باطنه بهذه الموازين » . ويقول في موضع آخر : « وزنت بها
جميع المعارف الإلهية ، بل أحول المعاد وعذاب القبر وعذاب أهل الفجور وثواب
أهل الطاعة » .

نعم إن العزالي شك في العقل حيناً فتماءل على لسان المحسوسات وهي
تحاطب الباحث عن الحقيقة « ثم تأمر ألا تكون ثمنتك بالعقلية كشتك
بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي فحاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل
لكنت تستمر على تصديقي ؟ »

ويكن العزالي لم يستقر على هذا الشك طويلاً ، بل حرج منه واعتبر أن يبطال
العقل بالشك المطلق « أفات نصيب العقل فيجري مجرى الجنون وبكى لا يسمى
جنوناً ، والجنون فنون » .

إلا أننا لا نفهم من ذلك أن العقل - عند العزالي - قادر على إدراك كل حقيقة
وكيف بالوصول إلى كل معرفة لأن القياس شيء والوصول شيء آخر فنحن
بالإبرة المعنوية نستطيع أن نعرف الهدى والصلال ، ولا يلزم من ذلك ضرورة أن
الإبرة لمعنوية قادرة على البلوغ ما إلى مكان الهدى واجتباب مكان الصلال ،

وفد يكون تشبيه العقل بالإبرة المغناطيسية تشبيهاً غير جامع لوجوه التشبيه الصحيح ، فحسبه أنه تشبيه يدل على الغرض المقصود ، وهو أن العقل يصح للتعمير بين الصواب والخطأ ولا يلزم من ذلك ضرورة أنه صالح للوصول إلى العايات جميعاً بغير تكملة من قدرة أخرى ومعونة من «عقل» أكبر لا يلغى حكم العقل أصالة بل ينتقل به من طبقة إلى طبقة ومن مجال إلى مجال

هذه التكملة عند الغزالي هي «الكشف» أو النور الذي ينبص على قلب الإنسان من لحود الإلهي بالرياضة والاستعداد ، وهو شيء لا ينقص العقل في أساسه ، بل ينضم للعقل ما هو ناقص فيه ويعينه على ما يؤوده ويعينه

ويرد على الخاطر هذا سؤال لا يسى في صدد الكلام عن الغزالي على التخصيص ، وهو . كيف اجتهد الغزالي ذلك الاجتهاد العفيف في هدم الفلاسفة وثبات تهاوتهم إذا كان على إيمانه هذا بهدية العقل والتفكير؟ هل فعل ذلك لأنه يطل الفلسفة ويلغى الأقيسة المنطقية؟ أو هو قد فعله لأنه يرى أن الفلاسفة «مخطئون في تطبيق الفلسفة واستعمال القياس»

الرأي الأول يميل إليه كالرادي هو ، والرأي الثاني يميل إليه أسبى بلاسيوس أما المؤلف الفاضل فهو يفصل بين الرأيين بكلام الغزالي نفسه ، وفحواه أن الفلاسفة قد أساءوا استعمال القياس ، فمضوا ما ليس بمعنه العقل ، وأوحوا ما ليس بوجهه في المسائل العينية ، وأن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتب القياس وما وضعوه من الأوضاع في يد عوحي وقطيعوريين التي هي من أجراء المنطق ومقدماته لم يسلكوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .

فليس العلوم إذن على المنطق بل على المناطق ، وليس العلوم على العقل بل على الدين يوحون به ما ليس بواحد ويمعن به ما ليس بمشروع

ويحتمل أن التوفيق قد لازم لمؤلف في جميع تقريراته وتخصيصاته ولم يفارقه بعض انفارقه إلا في مقدم واحد وهو مقدم المقابلة بين الغزالي والفلاسفة والأوربيين

مثان ذلك معانيته بين الغزالي وديكرت حيث يقول : «لأنه قد كتبه ستمائة سنة قبل الفيلسوف الفرنسي ديكرت إلى أن هذا التحديد - تحديد اليقين - يسعى أن يكون حكماً بديهياً لا احتياري» ويهد سلم من التناقض الذي وقع فيه ديكرت ،

إد طر أنه وصع لليقين تحديدًا احتشائيًا ، بينما كان في الواقع قد عرف ماهية اليقين قبل الاختبار . فذكرت ظل متمسكًا عن تحديد اليقين إلى أن عنز على حقيقة يقينية هي أفكر إذن أن موحود . وض أنه بواسطتها قد أدرك ماهية اليقين واستسبط تحديده . على أنه سها عن ناله أنه لا يد كى يعرف ما هو اليقين من قبل حتى عرف أن هذه الحقيقة المعينة هي حقيقة يقينية»

ولإنصاف بين الحكيمين أن معرفه الشك تسنرم معرفه اليقين ، سواء ثبت بالاحتشاد أو ثبت بالبدهة . فلا يقول قائل إن هذا مشكوك فيه إلا إذا عرف ما نصب وعرف أن اليقين غير مشكوك فيه ، ولا ينافى البحث نفسه إذا وثق بين البدهة والاختبار بمثل من الأمثال .

كذلك أراد المؤلف أن يفرق بين مذهب الغزالي ومذهب دافيد هيوم في إنكار لأسباب فقال «أرى من الضروري توصيح فكرة عن موقف الغزالي قد نكون عامصة عند البعض مشوهة عند البعض الآخر من مشنعين بالفلسفة العربية فإنه من الشائع عند الكثيرين من هؤلاء أن الغزالي قد نفى مبدأ السببية ، ولذا براهم يشبهونه بانفيلسوف الإنجليزي داود هيوم ويقترحون أهل العرب سبق الغزالي ذلك الفيلسوف إلى تعنى هذا المبدأ . على أنه من تعمق في فهم رأى هذين المفكرين هي السببية وحد أن فكرة الواحد تختلف جوهريًا عن فكرة الآخر . وإن كان يجمع بينهما وجه من وجوه الشبه العرصة . فإن داود هيوم لا يعتقد بأبدأ القائل بأن لكل سبب نتيجة ، وهو يسمى كون العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة ضرورية أما الغزالي فإنه بالعكس يؤمن بضرورة المسأ القائل إن لكل سبب نتيجة . والله تعالى - في نظره هو السبب الحقيقي الوحيد لكل حوادث الكون . . .»

وبحق لا يرى أن الغزالي أنكر مبدأ السببية ، كما ذكرنا ذلك في مقالنا عن الأسباب بينه وبين ابن رشد بمجلة الكتاب . ولكننا يرى أن داود هيوم لم يكر العلاقة بين انقذمة والنتيجة في الأقيمة المنطقية . وإنما أنكر أن يكون السبب في المشاهدات الاحصائية نائناً بالبدهة بغير تجربة محسوسة . فعصما بالبار لا يلزم منه بالبدهة علمها أنها تقتل من يحترق بها قبل أن يشاهد ذلك بالتجربة والاحتشاد ، ومعنى ذلك أن السببية المنطقية قائمة لا شك فيها . ولكن اقتران الحوادث شىء وتلارم بالمقدمة والنتيجة في البدهة العقلية شىء آخر ، ولولا ذلك لما أنكر هيوم علاقة السببية في المشاهدات محسوسة ثم قال إنه سكرها لهذا السبب أولهدا

انليل فإن الذي يهدم به شيئاً لا ينكره لا يكره مبدأ السببية في أساس التفكير ، وعلى هذا لا يقال إن التشبيه من العرالي وهووم عرضية في هذه الحالة ، إذ هي مشابهة تمتد من العرضيات إلى جوهر الأصل

وزبدة ما يقدر بعد هذا في كتاب «العقل في الإسلام» أنه كتب محقق للعرض من البحث فيه ، مستخلص من اطلاع كاف وعرضه صادق على النماحيص والتجرد من الأهواء ، ولا يؤخذ عليه شيء غير هت هيات من قس ما أشرب إليه ، وغير عبرت إفرنجيه التركيب قد بدل عليه بعض ما اقتبس من شواهد الكتاب ، وحسب المؤلف لما حصل نجاح أنه نجح ما وعد بهذا الوفيق البار في أمثال هذه المؤلفات

الكُتُبُ بَيْنَ الْإِهْدَاءِ وَالشُّرَاءِ



كان الدكتور شبلي شميل - أول من بشر بمذهب دروين في اللغة العربية - طبيباً يعالج المرضى ويشتغل بأبحاث العكرية والاجتماعية ، ويميل من مذاهب الاجتماع إلى مذهب المعتدلين من الاشتراكيين

وكانت عيادته لا تعمل ، لأن المرضى كانوا يتجنبونه ويعتقدون أن الله لا يشفي مريضاً على يديه ، لاشتهاره بالكفر والإلحاد .

وأراد أن يطبع مجموعة رسائله ومقالاته فلم يستطع ، لأنها كانت تقع في مجلدات ضخمة ، فكتب له بلطبع اللازم بعض معجبيين به ، وشاء الرجل أن يعين جميلهم فنشر أسماءهم في ذيل المجلد الأول ومعها بيان ما ترعوه به من كثير أو قليل على السواء .

وأعلن أن ثمن المجلدين معاً مائة قرش .

فاسعظمت الشكر وكتبت إليه بين الحد والدعاية أقول إنه اشتراكي من طراز عجيب ، لأن الاشتراكيين يتكثرون على الأعياء حتكاك المال ، فإذا به يحتكر بهم العلم ويحرم منه كل من لا يستطيع بدل جيبه في كتاب ، وهم ألوف وملايين

فوقعت الدعاية من صاحبنا موقع لإقناع ، وأرسل إلى الكتاب هدية بعنواني في أسوان وأعلن في الصحف أنه قد خصص مائة نسخة من الكتاب لطلابه من فقراء القراء

على هذا المبدأ - فيما أعقد - يصح إهداء الكتب واسمهاؤها - مؤلف لم يكلف شيئاً في طبع كتابه ، وقارئ لا طاقه به بشراء الكتاب . وفي هذه الحالة يحسن بالمؤلف أن يخصص من كتابه سحاً لإهداء ، ولا يعيب على القارئ غير المستطيع أن يستهديه ،

أما الأندية والجماعات فلا حق لها في استهداء كتاب على الإحلاق كائناً ما كان ثمنه لأن الجماعة أقدر من الفرد على الشراء ، ولأن النسخة الواحدة يشتريها ناد من الأندية التي يختلف عليها العشرات والمئات من الأعضاء هي في الحقيقة حسرة على المؤلف ، إذ كنت تقوم في السادى مقام مائة نسخة أو مائتى نسخة يشتريها أحاد متفرقون .

كتبت في هذا الموضع مدسوات ، وأثاره لأستاذ انصارى في الأيام الأخيرة ، ولا يزال على ما يظهر فى حاجة إلى إعادة وإفدة ، لأن الطبقات التي من هذا القبيل تعاد فى كل أسبوع .

ولو أسى أتاول هذا الموضوع لما يعنى خاصة لاستطعت أن أحسب بكلمة موحدة تعنى عن الإسهاب ، كتلك الكلمة التى أحاب بها الصراط التركى حين حاكموه لأنه لم يطق المدافع تحية للأمير حين عمر نقلته

سألو : لم قصرت فى تحية الأمير؟

فقال : عدى أصاب كثيرة .

سألو : ما هى؟

فقال : أولاً لم يكن فى القلعة بارود

قالوا : حسبك . فلا حاجة إلى بقية الأسباب

وهى وسعى أن أن أقول للأندية وجماعات - وقد قلت ذلك غير مرة - إننى لم أطبع مد خمس عشرة سنة كتاباً على نفقتى ، وإنما يتولى الناشرون طبع كتبي على نفقهم ، ولا يخصنى من نسخ الكتاب إلا عدد محدود أحفظ به لإعادة الطبع أو للإهداء إلى زملائى الذين يهدون إلى ما يظنون

ولكن الموضع جدير بأن يسأل من غير هذه الوجهة ، ولا حاجة به أن أقول إننى ، مع ما قدمت ، أهذى ما أستطيع إهداء لمن لا يستطيع شراءه ، فليس المهم فى هذه المسألة بضح نصح تهذى أو لا تهذى رتشرى أو لا تشرى ، وإنما المهم ما ورره ذلك كله من الدلالة على قيمة الثمينة أو قيمة المطالب المعكبة فى البد وهى شىء جدير بعناية الكتاب والقراء .

لو كانت المطالب المعكبة دخلت عدداً فى حساب المصروفات التى لا غنى عنها

لنظر الناس إلى استهزاء كتاب كما يظنون إلى استهزاء رفيف أو ثوب أو طربوش ،
وهم يأنهون من استهزاء شيء من هذه الأشياء

ولكن المطالب الفكرية لا تزال من الكثيرين منا معدودة من الوقل اننى لا
بعيبك أن تقصر فى اقتنائها .

فأنت تملكها أو لا تملكها ، وسهدها أو لا تستهدها ، فليس فى ذلك ما
يلاحظ وليس فيه ما يعاب .

إنك تلمح هذا فى كثير من العادات التى تشمل الأعياء والعقراء

دحلت بعض القصور نتي بيت فى الرفف على أحدث طرد ، فم أحد فيها
مكانا لممكنة ، وفى بعضها مع ذلك مكان بلصور المتحركة

وسمع الناس أن أدنيا باع كتابا يصنع منات من الخيهاط معرو الأتوه دهشة
وسعدنا ، وقد سمعوا فى مجلس نفسه أن معينا تاوب ثلاثة أصعاف دك المبع من
أحل أشودة فى روية سيمائية فم يسعربو حر الغناء كما استعربو حر التأليف !

وقد يدون - حتى من انشأ الحهل وهو يعين من الكتب ويهشى منها
البيوت والصاع - أن تأليف الكتب عمل ليست به حقوق ، وأن المؤلف لا يحق له
أن يربح من كتبه ما يفهم أوده . فإذا بين به أن مؤلفا ينطبع إلى حصه من الربح
سبون حصه ، دحل فى وهمه أنه معون وأن دك المؤلف يحل من حصه
ويستطع فيه فى طنه ، وهو على أية حال لا يصع بلكتاب شيئا غير أن يعرضه
لشاريه أو يرسله إلى طالبيه

وحتر الساعة سم يوحى فى الشرق العربى كتاب واحد يستطيع أن سجد من
تألف الكتب صاعه مسقة عن غيرها ، وقد وحى فى لأقطر لأوربيه كتاب من
الكتاب برؤف أحدهم كتاب فى كل سنة أو فى كل مسين ، ويعيش من سعه
وحر حصه عبثة الموسرين ، بل عبثة كيار الموسرين .

ولسأله هسه إد نصر إلى عدد السج التى يمدن أو سهدن ، ويكها حسب
هيه إد نصر إلى دلانها على قسمة المطالب الفكرية فى بلاد . وعرفنا منها أن
هذه المطالب هم تدخل بعد عمدن فى حساب الضروريات

إد الخشب يجب أن سحر بين لأعياء والسعر . ولكن من هو المسؤول عن
شرها ؟

ليس المؤلف بطبيعة الحال لأنه لا يعيش من كتبه فصلاً عن أن يتبرع منها بما
فوق الحاجة .

وبما المسئول هو الدولة أو الأمة بجمع طبقاتها

فعلى الأغنياء أن يتسرعوا بشراء الكتب وهبتها للمكتبات الشعبية ، وعلى
مجانس الأقاليم أن تقفح من المكتبات العامة ما تستطيع

وإذا جاء اليوم الذى تشيع فيه القراءة بين جميع الطبقات فيومئذ يطبع من
الكتب الواحد طبعة عالية وطبعة أو طبعات رحضة ، ويستطيع القارئ أن يقضى
الشحمة إن شاء بمائة قرش ، وأن يقسها من الكتب بمه إن شاء بقروش أو
مليمات .

وتحقيق هذه الأهمية لا يتطلب من أحد من الشرف العربى أكثر من أن يذكر وهو
يلمس رأسه أنه يطالبه بشيء فى داخله ، وأن مطالبه كلها لا تمضى إذا تكفل له
بعمامة أو طربوش أو مشط أو عدة حلاقة أو قرص أسيرس

التعليم عند العرب



كان التعليم عند عرب الجاهلية يجرى على سُنَّة الفطرة الأولى ، وهي أن يلقى الأساء عن أبناء ما يحتاجون إليه من الصناعات والمعارف ، سواء في معيشة المجتمع أو في المعيشة البيئية . فكانوا يتعلمون الفروسية وما تشتمل عليه من ركوب الخيل والمصارعة واستعمال السلاح وبعض الألعاب الرياضية ، ويصيفون إلى العلم بالفروسية علماً آخر يشتمل الثقافة التي كانت ميسرة في ذلك الزمان ، وهي تتلخص في رواية الأخبار وحفظ الأشعار والدراسة بالأساطير والأمثال ، مع طرف من العلم بالنجوم والأنواء ودلالات الطريق .

ومن سرورات القوم من كان يصحب أبناءه في فوافل التجارة حين يلعبون أشدهم وسهياًون للاستقلال بالمعاملات التجارية وتصرف الأموال ، ولا يندر في هذه الحال أن يعلموهم الكتابة والحساب .

أما لأعمال البيتية كالسج وعلاج الألمان وصنع الخمر والطعام ونصب الخيام وما كان منها من حمل الرجل أو النساء تبعه الأطفال على السواء في أحضان الأسرة على ذلك الأسلوب المطري . وكان معمولهم في تعلمه على المشاهدة أو التدرج ومحاولة المتكرره ، كما يعلم صبيان الصاعاب في قرى الريف إلى هذه الأيام .

ولما عرفوا حياة المدن درجوا على عادة سم على الحصافة وبعد المطر في بقوع أندية الشئنة وحملاتها واستدامة الصلة بين روح الدواة وروح الحصار العربية ، وهي إرسال الأبناء في سن الطعولة إلى الصحراء ليتعودوا فيها مقاومة العناصر الحوية ومرارة الصعب وينحسروا بهذا الحرر الطبيعي من ترف المدينة ووباله على النفوس والأجساد ، وطراً بعد ذلك سب آخر لمشيئة على هذه العادة إلى ما بعد أيام الجاهلية ، وهو تصحيح السك من العجمة واللحن واستحياء خلقت المروءة العربية في لجيل الذي فارق لجزيرة إلى الأمصار القصية بعد الافتوح ولم يسس

أول خليفة أقام معك في الشام أن يرسل إسه إلى ناديمها ليتربى فيها على هذه السنة العربية العريقة ، فمثلاً يريد من معاوية مع أمه ميسون بنت بحدل الكلية في صحراء سى كلب ، وأخذ من الصحراء حير ما كان فيه ، وهو المصاحح وحب الصيد ورياضة الحيوان .

وكانت للعرب صناعات خاصة ، كالشعر والكهانة والطب والعسافة والدلالة يتعلمونها كذلك على أسلوب النقل والتلفيق . فالشاعر يتسعه الراوية ويحفظ عنه شعره وشعر غيره ثم ينظم هو الشعر حين يفدر على نظمهم والكهانة والأطباء والعيافون ولأدلاء بصحرون أساءهم ودويهم ليدربوهم ويروودوهم بأسرارهم ، ويتركوهم من بعدهم خلفاء لهم على ذلك الميراث .

وربما جمع تعليم الحرب والأدب في أستاذ واحد كما يؤخذ من هذين البيتين
أعلمه الرماية كل يوم فلما أشهد باعدته رماني
وكم علمته نظم القوافي فلما قال فافية هجاني
أو ربما تعلم سولد في أحضان الأسرة كل هذا أو معظم هذا كما يؤخذ من هذين البيتين .

وربما حتى إذا ما تركته أذا خرب واستعسى عن المسح شابه
نظمه حتى ظاناً ولوى يدي لوى بده لله الذي هو عالبه
ولم تزل هذه طريقة التعريب والتشجنة في الصحراء من أزمة الخاهلية إلى الزمن الحديث .

ثم اتسعت الحصار العربية في لأفاق ، وفصرت تلك الأساليب القبطية عن الوفاء بحاجة الدولة إلى المتعلمين لهذه الصنعة ، وهم درحات يمكن أن نحصرها في درحتين اثنتين

أولاهما تعميم لأطباء إلى الس التي يحفظون فيها القرآن كله أو بعضه ، ويلمنون فيها بقواعد الكتابة والحساب ، وكان ذلك موكولاً إلى أناس من الحفاظ يتوسطون بين مرتبة الأميين ومرتبة المثقفين ، ولا يحسبون منهم في كثير من الأحوال

ويرتقى العباس من هذه المرتبة إلى ما فوقها ، وهي مرتبة توسع في الحصول ،

أو مرتبة التحصن والاستقصاء ، ويشدها الطلب في حلقات الدرس العامة ، وأكثرها في المساجد التي يجلس فيها لأساتذته لإلقاء دروسهم على كل من يحضرها ، ويواصل حضورها على اختلاف موضوعاتها ، من فقه ولغة وأدب ومنطق وطبيعيات ورياضيات ، وقد كانت دروس الرياضيات والمنطق أيضاً مما يدق في مساجد العادة صدىً من بدايه الدولة الإسلامية ، ثم عكف طلابها على بيوت أساتذتها أو على المدرس التي كانت تمنح للدرس دون العادة ، ولا سيما المدارس المقصورة على تحريج الأتمة .

ولا شك أن هذا «الربح التعيمي» العام قد صاحب الدولة العربية إلى العهد لأحير لدى أدركناه ، ولا نزال نعيه مشهوده في مصر وفي غيرها من البلاد الإسلامية ، فلم ير الخلفاء والمكاتب المعروفة عندما باسم «الكتاتيب» هي أماكن النعم التي يؤمها الكبار والصغار منذ أو ثل الدولة العربية إلى عهد قريب .

لكن حلقات والمكاتب لم تستأثر بالتعليم كله في عصور الدولة العربية ولا سيما عصورها لذهبية ، وإنما كانت هي مثابة «التعليم العام» لمباح لكل من يحضره ويواصل حضوره ، ووراء ذلك تعليم لا يساح لكل طالب ، ولا يحضره غير أهله في رأي أساتذته القادرين عليه . وهذا التعليم لمصوب به على غير أهله فسمان . قسم يتصل بحكمة الدين ، وقسم يتصل بالحكمة على لإطلاق ، أو قسم المتصوفة وعماء الكلام ، وقسم لفلاسفة وعماء الطبيعيات والرياضيات

والعراق . وهو قدوة الأساتذة الأوفيين ، يرى أن يقصر العلم في مسائل الكلام العويصة على صفوة المعتمدين لأطهار درجات بعد درجات ، أو كما قال في كتابه إلحاح العوام عن علم الكلام «فقد خلق الله أشدنا متعاقبين كمعادن الذهب والعصا وسائر الجواهر . فانظر إلى تفويتها وتناعد ما بينها صورة ولوناً وخصائصه ونفاسه ، فكذلك القلوب معدن لسائر جواهر المعارف . فبعضها معدن السوء ولولاية ومعرفه الله تعالى . وبعضها معدن الشهوات البهيمية والأحلاق الشيطانية .»

والعالم في المتصوفة أنهم كانوا بمنحوب قدرة المرشد على انوصول بما يشده من معرفة «السر الأعظم» الذي يتوق إليه جميع الباحثين عن إحقيقه ، بعد دم مقصده منه قوة التسلط أو القدرة على سحير العناصر مادية ولأنيان باخوار في هو بعيد عن مرتبة الوصول ، فبدأت منه إلى سعادة لمعرفه لغير مأرب من هذه المأرب

الحسدية ، واكتفى من البحث بأن يعرف ويعرف ، وأن يحصل إلى الحقيقة ليسعد بالخلوص إليها ، فهو قد استغنى عن القادة الروحية وبلغ العاية التي لا يفاجأ فيها بإنكار تلك المصالب أو إنكار السعي إليها ، ويومئذ لا يسوؤه أن يعلم كما علم العزالي «أن الخلائق وإن اتسعت معرفتهم وعرر علمهم فإذا أصبحت ذك إلى علم الله سبحانه عما أوتوا من العلم إلا قليلاً» .

وحجر العزالي على التعليم بهذه القيود لا يحسب من حجر الدين على العقول كما وهم بعض متأخرين ، لأن مدعاه في ذلك مذهب العرفيين بعقول الناس من قديم الزمن ، وهي طليعهم سقراط أستاذ أفلاطون ومن بعده أرسطو وسائر حكماء اليونان ، فقد كان سقراط ينكر الكتاب لأنه علم مصنوع لم يدرك ومن لا يدرك ، ويؤثر التعليم بالاختصاص والانتفاء والاستثناء ، ولم يكن بين العزالي وفلاسفة الإسلام فرق يذكر في جهر هذا المذهب ، لأن أولئك الفلاسفة كانوا يدعون بقصر العلم على أهله ونحصره بمن هو قادر عليه ، وبحسبهم على صواب فيما عتقدوه من «إحكام العوام عن هذا المقام» ، ولو كانت هناك وسيلة المصير العامي الذي سطر عامناً طول حياته لوجب أن يمنع العلم عن العوام ولا يسمح بهم منه ، لا عما هم مضطرون إليه قاصرون على فهمه ، ولكن المخطو في هذه المسألة أت من صعوبة التمييز بين العامي بحكم البيئة والعامي بحكم الطبيعة التي لا تقبل التسديد ، ورتب رحل من سواد الناس يفتح له باب العلم فلا يقف فيه دون أقصى العباد .

وإذا كان العزالي قدوة الأساتذة الأولين ، وهم المتصوفة وعلماء الكلام ، فلعل الفارابي هو قدوة الأساتذة الآخرين ، وهم الفلاسفة وعمداء الطبيعيات والرياضيات ، وهو كالعزالي في تحريمه «علم الرفيع على سعة الناس» ، وقد حذر له أن أرسطو كان يعتمد «الإعماص» تعمداً لتلاثة أعرض ، وهي «استثناء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أو لا يصح» ، وأن تدبر الفلسفة من يستحقها لا لجميع الناس ، وأن يروى الفكر بالتعب في الطب .

وقد سوجت الفارابي على طالب العلم الرفيع أو الحكمة الخاصة دروس عددها «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» ومنها الهندسة والطبائع والمطلق ورياضة النفس على حب الحق والأمانة من الشهوات ، وحتى استعد بهذه العدة تهيأ له أن يبلغ «العادة التي يقصد إليها في تعليم الفلسفة» ، وهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير محرك ، وأنه العلة المعاملة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده .

وحكمت وعمله وأم الأعمال التي يعمها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار
طاقة الإنسان .

ولما نستوعب «برنامج التعليم» كله عند العرب بما قدمناه على وجه الإجمال
ففي هذا البرنامج المطلق برنامج «مخصوص» لأنه مقيد بمطالب القصور والبيوتات
من أعلى تلك المطالب إلى أدناها ، وأقرب ما يشبهه به في عصرنا الحاضر هو
«الدرس الخصوصي» الذي يستأثر به العلية ومن هم في حكم الحاشية والأعوان

ويدخل في هذا البرنامج تعليم الملوك والأمراء والكبراء ، وهو من التعليم به
شروط ومؤهلات جمع رتبها شهاب الدين بن محمد بن أبي الربيع في الكتب
الذي ألفه للحليفة لاعتصم بالله باسم «سلواة» لذلك في تدبير لمالك» وجاء فيه ما
يتبعي أن يتعلمه الرئيس لسياسة نفسه وسياسة الشرفاء والرعية والعبيد ، وقسم
العمل على ثلاثة أنحاء ، وهي : «سياسة الإنسان نفسه وبذنه ، أي سيرته في
نفسه بالأعمال الصالحة ، وسياسة المنزل ، أي سيرته مع أهله وماله وولده وعبيده ،
وسياسة أهل بوعه ، أي سيرته التي لا يستعني عنها ما دام حيًا .» ثم أحصى فيه
الصفات التي تطلب في التورير مثلاً ، وهي : حسن العلم بالدين وحسن العصر
والخلم وحلاوة اللسان وبلاغة القلم وكرم الأخلاق وسهولة الحجاب واعتقاد الخير
والصلاح وقلة الدهور وكنمان السر وصحة الجسم وحوذة التفكير .

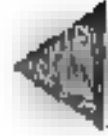
وقد كثر عدد المعلمين الذين يستجيبون إلى مطالب القصور والبيوتات من أعلاها
إلى أدناها ، فكان منهم من يعمون الحوارى والوصفاء ويخرجونهم في هود الأدب
والموسيقى والمحاضرة وبرية الأساء ، ويعالون بأثمانهم على قدر حظهم من العلم
والتدريب ، وكان منهم معمو الصاعات البيتية والدقائق الفنية التي لا ترام في
غير القصور والبيوتات

وأهم من هؤلاء جميعاً أرثث المعلمون الذين يستعدون لتحريح أساء السراة في
كل صوب من صروب لمعرفة التي تكمل بها سرورة الشرفاء ، وكان هؤلاء المعلمين
من شبه في البرية الخديثة والنظم «المداحجية» فيها يساس به الطفل وما يباح
له وما يحرم عليه وما يشجع به على التعصم ويبط به بعد إبحار أو يقصل له بعد
اقتصاص . ويدور أن ما كتب عن من التدريس باللغة العرسة إنما كتب لهذا الغرض
من المعلمين «الخصوصيين» لأن طلبة المعلمين في المكتات الشعبية لم ترفع إلى
هذا المقام من التحير والاضطراء ، ولأن العلماء أصحاب الخلق لم يكن من

شأنهم تعليم الميان ، وقد وفى شرح هذا الفن فى كتاب الباحث الفاضل الدكتور «أحمد دؤاد الأهوانى» عن «التعليم فى رأى المقابسى» فهو أفضل المراجع العربية فى هذا الباب

وحلاصة ما يقال عن التعليم عند العرب أنهم كان بهم تعليم يفتيهم ولا يقصرون به عن شأن حصارتهم ، وأن منه ما هو أنفع من تعليمنا الآن . ونعنى به تعليم الخلق وتعليم الاصطفاء ولاستبراء . فلولاً أن تعميم التعليم فرصة من فرائض العصر الحاضر لكائنات الخلق أنفع من الجامعات ، وكان استبراء المرئيين أنفع من التخصص على النظام الحديث ، لأن التعليم قيل كل شيء هو اتصال روح بروح ، واقتباس حياة من حياة ، وليس هذا على أنه ميسور مع التعليم الذى لا محيص فيه من بعض لانية فى النظام ، وفى كل آلية حور على حرية الإنسان

الجامعة في التاريخ



تناصب أقطار كثيرة على كلمة «يوسفريستي» التي يعطيها مغربيون اليوم معنى للمدرسة الجامعة التي يتلقى فيها الطلاب دروساً عانية في مختلف المعارف البشرية من العلوم والآداب والفنون .

فكان معنى كلمة «يوسفريس» في أول وضعه الدورة الواحدة لأنهم كانوا يعتقدون أن الأفلاك تدور بعضها على بعض وتجتمع كلها في ذلك النكوت الأعظم الذي يدور على نفسه دورة واحدة ، ومن ثم أطلقت الدورة الواحدة على النكوت الذي يشمل كل شيء ، ثم أطلقت على كل مجتمع شامل من الناس والأشياء ، وكانت تطلق في العرون الوسطى على بقعات حروف والصناعات ، فكانت نقابة البنايين مثلاً تعرف باسم جامعة البنايين أو البنايين ، وكذلك نقابة الصاغة والحرفيين والمعلمين ، وسائر نقابات الصاغة والمشتريين في عمل واحد ، ولم تخصص الكلمة بالمدرسة الجامعة كما نعرفها اليوم إلا بعد القرن الثالث عشر للميلاد ، وبعد أن نشأت جامعات أوربية الأولى بنحو مائة وخمسين سنة .

لكن الجامعة كانت أقدم من اسمها في تاريخ بنحو ثلاثين قرناً ذاهبة هي القدم إلى عهود الحضارات الأولى بوادي النيل وفي بين الهيرين وليس يعرف على التحقيق أين نشأت الجامعات الأولى هي البلاد الشرقية ، ولكن القول الراجح أنها نشأت في مصر وحققت عند نشأتها بالهيكل والبلاطات المنكية ، فكان لمخصصون للتعليم بلودون بمدارس الهيكل ، وكان طلاب الوظائف بلودون بمدارس المنكية التي يتخرج منها موطمو حائسة الملكة وموطمو الدواوين على العموم

كان أرسطو يقول إن كهان مصر شغبوا بطلب العلم لذته حلاًفاً لما شاع أخيراً من غلبة المنفعة على أغراض التعليم جميعاً في مصر القديمة ، وكان أفلاطون يصرب

مثل المتعلمين المصريين في حلق المعارف الرياضية والهندسية بصفة خاصة ، وكان هيرودوت يقول إن كهان مصر كانوا يتحدثون إليه كأهم يتحدثون إلى تلميذ صغير . ومن المشهور أن صولون وأفلاطون حصرا بعض الدروس في جامعة عين شمس ، وأن موسى النبي كان من طلاب الجامعات المصرية ، وقد كانت في مصر مدارس لا يحصيها التاريخ أهمها وأكبرها جامعات عين شمس ومنف وطية ، ودروسها تباح من يقدر على طلبها ولا تصطبغ بالصبغة المصرية إلا حين يقع لاحتياز على المرشحين للكهانة من بين نجباء الطلاب ، فيمضى إليهم الكهان الأساتذة مما يجنبونه عن سائر الطلاب .

وقد كان النظام صارماً في جميع المدارس المصرية من أديف إلى أعلاها ، ومن أقوالهم المأثورة : « إن أدنى التلميذ في صهره ويعنون بها أنه يمتح سمعه حين تقع عصا المعلم على ظهره لتأديب والتبصير ، وربما رتفعت العصا عن ظهور الطلاب الكبار الذين يرشحون للكهانة وأصبحت العليا ، وبكفهم يستعصون في هذه الحالة بوقار الدين والمنصب عن وفار النظام وصرامة العقاب .

وقامت في نابل وفارس القدمة جامعات حافلة بطلاب العلوم ومنها انصك والطب والزراعة ، ووحدت آثار كليه المسات في نابل ، وامتاز التعليم انعزسي القديم - كما قال هيرودوت وريثون - بالثروة اليسيرة ، ثم التزبه على أصول الفروسية والنحو ، فكان الطفل يتعلم في حصانة أمه إلى خمسة ولا يرى أباه قبل ذلك ، ثم يتعلم على أيدي الأساتذة إلى أن يسع العشرين ويتخرج بعد ذلك مثلاً في الطاعة والصدق ورعاية حقوق الأسراء والعرض والدين .

وكانت جامعات الهند تتولى تحفيظ القصائد الأدبية لطلابها مع كتب الصلوات والأناشيد ، ولا يباح التعليم في الجامعات في الضيقة بخرومة صبيعة الحال ، ولكنه يسم على حسب الطبقات وما تحتاج إليه من التزبية ، وأعظمها تربية الكهان والولاة .

أما اليونان فقد نشأت جامعاتهم بعد الجامعات الشرقية برمن طويل ، وكان في أول العهد بها كاسوات والأندية التي يجتمع فيها الأستاذ وتلاميذه للمحاضرة والمجادلة ، ثم قامت عندهم جامعة أثينا التي كانت قبلة الطلاب من بلاد بحر الروم ، وهي مقدمة بلاد الدولة الرومانية ، ويدعى على مكانه هذه الجامعة أن شيشرون الخطيب الروماني الكبير قد أرسل إليها ابنه ليتعلم فيها الفلسفة والبيان .

ويظهر أن جامعة أثينا هي النموذج الذي تحكيه الجامعات المصرية في القرنين

الأوربية والأمريكية ، فقد كانت لها مسابقات ومحافل وسهرات يتعاصى عنها الرؤساء والأساتذة ، وكانت لطلابها مراسم في استقبال الطالب الجديد كالمراسم التي يسمونها الآن «بالتدشين» ويفرضون فيها على الطالب الجديد أن يستسلم لما يصيبه من زملائه وإن بالعور في النهرثة وأغلظوا في المزاح ، وكانت هذه الحملات بمثابة كسر القيود جميعاً بين الطلاب كأنهم من أسرة واحدة قد امتنعت فيها الكلفة كل الامتناع .

ولم تشتهر روما بجامعاتها كما شتهرت بمصامير الفروسية وميادين الرياضة ، ولكنها كانت كثيرة الندوات التي يتكلم فيها الحكماء والخطباء ، ويشرح فيها العلماء دروسهم للطلاب وغير الطلاب ، وربما كان المتحف الإسكندري حير مثال للجامعة الرومانية في أرقى أطوارها ، فهو مزيج من المدرسة اليونانية والمدرسة المصرية ، مع جمرح إلى الأدب الشائع في دولة الرومان .

ولما حيم الظلام على القارة الأوربية لم يحل الشرق من معاهد التعليم التي تتوب في زماها عن الجامعات ، فكانت هناك مدرسة جند يسابور الفارسية ، ومدرسة الرها السريانية ، ودور الندوة التي يتلاقى فيها حكماء العرب وشعراؤهم وعلماء الأساطير منهم ليتعلموا ويعلموا كل ما عندهم من معومات الأدب والحكمة والتاريخ والسجوم ، وتسمع الأسواق النورية التي تعرض فيها بضاعة التاجر وبضاعة الشاعر وكل بضاعة تروح عند فصاد تلك الأسواق

ولما ظهر لإسلام مصت بضعة قرون قل ظهور الجامعات لأن المسجد الجامع كان يغنى عن مدرسة الجامعة ، وفيه يجلس العلماء بين مواقيت الصلاة للمحاضر في النحو أو اللغة أو الفقه أو الحديث أو علم النكاح ، حتى إذا مضى القرن الرابع وتعددت العلوم واتسعت رقعة الدولة قامت الجامعات في القاهرة وبيسبور وقرطبة وغرناطة وأشبيلية ومالقة ودمشق وبيت المقدس ، وازدهر أكثر هذه الجامعات قبل الجامعات الأولى في الماهرة الأوربية ، وهي جامعات بولونيا الإيطالية وباريس الفرنسية واكسفورد الإنجليزية ، وأقدمها شأ في الثاني عشر للميلاد ، ومن قبلها في القرن الحادي عشر نشأت مدرسة «سالرنو» لتدريس الطب خاصة وضمت مفتوحة إلى أن قضت عليها حروب نابليون .

وبما لا خلاف فيه أن العلوم في الجامعات الحديثة أوفر وأوسع من نظائرها في الجامعات الأولى ، إلا أن الجامعات الحديثة لا تزال في حاجة إلى التعليم من تلك

الجامعات «تاريخية» ، إذا هي أرادت أن تحقق معنى التربية الجامعية كما فهمها الأقدمون ويتبغى أن يفهمها المحدثون .

إن كانت للجامعة منزلة على المدرسة فهي مرة «التعليم الحى» واشتراك «الشخصية» كلها فى إلقاء الدروس وتلقيس المثل وإحسان القدوة والاقتداء من الأساتذة والطلاب . وحرية الفكر فى العصر الحديث مكشوفة بحكم القديون على نحو لم يعهده الأقدمون فى أتم كثيرة ، ومع هذا يرجح الأقدمون فى استقلال «الشخصية العلمية» على المتعلمين المحدثين ، لأن شخصية المعلم كلها بعقها وروحها وصميرها وأداب سلوكها كانت تلتقى شخصية الطالب الذى لا يحول سه وبين أسناده حائل من جانب لعقل أو الروح أو الصمير . أم الجامعة العصرية فقد أوشكت الصلة الآلية فيها أن سوب عن الصلة الشخصية الحية التى لا تقطع قديماً فى معهد لتعلم العليا ، بل أوشكت التربية الجامعية أن تكون صفقة تجارية سكالبعها ومواعيدها وأثمان كنها وأورقها ، فليس لها من «الشخصية الحية» نصيب موفور .

ويحضرى هذا رأى نصيفوف الإسبانى «أورتيجا أى جاسيت» عن مهمة الجامعة يلخص فيه هذه المهمة فى خلق المعارف والإعداد خلقها لا فى مجرد التحصيل وإحاطة بالمعومات «المجهرية» ويسألوه عن اقتباس النظام الثانوى من إنجلترا لأنها امتارت بمدرستها الثانوية ، وعن اقتباس النظام الجامعى من ألمانيا لأنها امتارت بميص المعارف الجامعية فيعجب لهد السؤال ولا يرى معاً فى التمويل على الاقتباس وحده كشاً ما كان موضوع الاقتباس . لأن النظام عظيم بأتمه وليس الأمة عظيمة بنظامها . ومن قال إن «المدرسة الثانوية» ممتازة فى البلاد الإنجليزية ، فإنما يذكر جانباً واحداً من جوب لامتيار الكثيره التى تتعدى التعليم إلى السياسة والتجدة والتشريع والألعاب الرياضية ، وليس شىء من ذلك بالذى ينفقه التافلون مع نظام المدارس الثانوية ، أن نظام التعليم يتقل من بلد إلى بلد غريب .

والفيلسوف الإسبانى على صواب لا ريب فيه ، فلا حير فى ترويد الجامعات بما سمومه حرية الفكر وفداسة الحرم الجامعى وإطلاق المواعيد للأساتذة والطلاب ، إذا كان ذلك كله محصوراً فى نطاق الجامعة معرولاً عن خلائق القومية التى تحيط بها وتشرف عليها ويوم يقال هـد عظيم يقال هذه جامعة عظيمة ، ولا يعكس الوصف يوماً على وجه من الوجوه

تَصَوُّفُ إقبال ... من الهند أو الإسلام



اشتهر محمد إقبال باسم شاعر الإسلام .

واشتهر كذلك بالشعر الصوفي والبحث في الطرق الصوفية ، ورسائله التي كان بها الجائزة مكتوبة عن الصوفيين الفارسيين .

وهنا محل التساؤل : هل اسمد إقبال هذا التصوف من مصدر هدى أو من مصدر إسلامي؟ وهل أثر فيه ميراث الوطن أو ميراث العقيدة؟

والتساؤل هنا ضروري من وجوه متعددة ، فمن المستشرقين مثلاً يرغمون أن التصوف عرس عن طبيعة الإسلام ، ويحفظ بعضهم بين الطبيعة العربية والطبيعة الإسلامية ، فيقولون إن سلبية العربي لا تقل التصوف ، لأنه شأ في بلاد صحراوية ، تحت سماء صافية ، من مناظر مكشوفة لا تحفى عنه شيئاً ، ولا تعريه بالعوض على سر من الأسرار .

وهي طبيعة حسية وقعية ، وليست كصنائع الأهم التي تشأ بين العابات المتشاككة ولأعوار الحقيقة واحمال السمقة في حو عثم فيما ينكشف عما فوقه من الكواكب والنجوم حتى الشمس والقمر!

ويحفظ أولئك المستشرقون بين الطبيعة العربية والطبيعة الإسلامية . ثم يسعون فهم الطبيعة على السواء ، فيستعربون ظهور الصوف بين الشعراء المسلمين ، ويعملونه تارة بعللة الوراثة القومية ، وتارة أخرى بالتعلم والاقباس .

هذا سبب من أسباب السؤال عن تصوف إقبال هل هو من الهند أو من الإسلام؟ وسبب آخر لهذا السؤال أن المعنى به من المسلمين أنفسهم يريدون أن يصعوه في

مكينة بين الدعوة الإسلامية والدعوة القومية ، وسألون . أى الدعوتين أعذب عليه ، وأبنتهما أقوى وأعمق فى شعره وفى أعماله؟

وكيفما كان متصل الرأى فى الطبيعة العربية فالواقع ، لمحقق أن التصوف ليس بالغريب عن طبيعة الإسلام ، وأن المسلم يستطيع أن يستمد أصوله من آيات القرآن الكريم ، هل أن يلتفت إلى مصدر لتعليم من الكتب الإسلامية الأخرى أو من الكتب الأجنبية

فمن الآيات القرآنية التى تجمع التصوف فى أصوله قوله تعالى «ثوب من شىء إلا يسبح بحمده ونكس لا يفتقر نسيبهم» . وقوله تعالى «الله نور السموات والأرض» وقوله تعالى «ومن أقرب إليه من حبل الوريد» وقوله تعالى «والله المشرق والمغرب فأيمت توابعه وجه الله» وقوله تعالى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم» وقوله تعالى «فهرؤا إلى الله ، لعلكم منه تدرى»

وقصة موسى مع الخضر عيهما السلام هى خلاصة القول فى علم الظاهر وعم الباطن ، وفى إعداد النظم المجتهد بهم أسرار الأمور قل حكم على طواهر حياة وليس بالمسلم من حاجه إلى مصدر للتصوف غير هذا المصدر الذى يرجع إليه كل يوم ولا يحتاج به عن قارئ فى كتاب الدين .

فهناك تصوف إسلامى أصيل ، ولا عربة فى شتيا إقبال باسم شعر الإسلام واسم الشاعر المتصوف ، فإن الإسلام والتصوف لا يتناقضان

لكن إذا سأل بعد ذلك عن مصدر نصوفه ، فأى مرجعين هو المرجع الذى يعود عليه ، وما هى الشواهد التى مستشهد بها على طبيعة التصوف فى شعر إقبال ، بل فى حياة إقبال؟

إننا لا نحتاج إلى شواهد الكتب ، فإنها تصطبغ فى كل مصطبغ ، ولا تحلو هى نفسها من حاجة إلى إعادة هذا السؤال .

ولا نحتاج إلى إحصاء الطرق الصوفية فى الإسلام ، وقبل الإسلام ، فإن هذه الطرق لم تخلص قط من تعدد الشاة واحتلاط الأمزجة القومية

وإنما نحتاج إلى شىء واحد وهو تمييز التصوف نوع من نوعه المعروفين وهما التصوف الذى يرفض الحياة ، والتصوف الذى يعمل الحياة ، أو هو على الأقل لا يحسب رفضها شرطاً لازماً من شروط الخلاص والنجاة .

فعما لا شك فيه أن التصوف الهندي يقوم على رفض الحياة وطلب الخلاص من دوّلاب
الولادة والموت ، وسبيل هذا الخلاص أن ينكر الإنسان جسده ويقطع بسله ولا يشعل بآله
يهم من هموم الحياة ، بل يعتزلها بعيداً منها ومن سائر الأحياء حيثما استطاع .

وعما لا شك فيه أن تصوف إقبال ليس من هذا القبيل ، وأنه لا يقوم على ببد الحياة ولا
على إنكار الجسد ولا على ترك العمل والجهاد في المطالب العامة والخاصة . بل هو على
تقيض ذلك قائم على مصدقة العمل ، ورفض العزلة والتواكل ، والسامى بالنفس عن
محنة القصور والاستسلام .

وأراء إقبال مطابقة لسيرته الواقعية في فهم التصوف على هذا المذهب ، فإنه يقول عن
تصوف العزلة إنه يدعة طرأت على الإسلام من بعض الحل الأيرنية القديمة ، وإن
البحث عن سر للحياة لا يعنى رفضها والإعراض عنها ، بل يعنى أن يرتفع بها إلى غادة
أكبر وأقدس من ظاهرها ، وألا تكون شواغلها الظاهرة صارفة لما عن حقيقة معناه .

هذه الصوفية هي «الصوفية الإقبالية» التي لا يطول البحث عنها في شعره وشعره ولا
في سيرة حياته وسجل مساعيه وأعماله ، فهو متصوف لأنه يطلب للحياة سرّاً لا يراه
طالب من النظره الأولى ، وهو مسلم لأن السر لا يوجب عليه أن يعاف نصيه من الدنيا
ولا يكفه عن العمل ، بل يطلب منه للعمل الذي يراه الله والرسول والمؤمنون «وقل
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون رستودون إلى علم العيب والشهادة فيشكم
بما كنتم تعملون» .

وليس من مقنصى هذا العمل «إنكار الذات» لأن قوة العمل قوة تعمم يحقق بها
كماله كما يحقق بها الكمال في قومه ودينه .

ولهذا كان «إثبات الذات» لساب الفلسفة لإقلية ، وكذب معرفه لنفس مسلاً إلى
معرفة الله ومعرفة الكون ، ورائد إقبال في هذا المذهب هو قول النبي ﷺ «من عرف
نفسه فقد عرف ربه» ، وهو أصل من أصول الصوفية الإسلامية يضاف إلى أصولها التي
قدمنا أمثلتها من القرآن الكريم .

ولو أنصف المقلدون العربيون إقبالاً لا عتصروه رائداً من رواد الموحودية المتدنية ، لأن
كلامه المستفيض عن «أسرار الذات» أوفى من كل ما كتبه الموحديون عن الذاتية ،
وسابق للكثير مما كتبه وحولوا أن يشئو به عقيلة جديدة ، وما هو في صميمه إلا عقيدة
المسلم إذا تصوف وبعيد لربه على مثال الذي اختاره إقبال .

وقد سى إقبال فلسفته الوجودية على الحب والمقر والشجاعة والسماحة ، ولكنه فسر الفقر بقلة الملائة بجزء العمل ، وقال عنه إنه يجلب الأكسير إلى خيفة الطين والماء .

أما الحب عنده فهو الذى يعين على العمل بعبر أمل فى الحرية .

والذين درسوا إقبالاً من الغربيين والشرقيين بررت لهم فيه هذه الساحة القومية التى جمعت بين الصوفية والعمل ، فقالت سمث فى كتابه عن الإسلام الحديث فى الهند إن رسالة إقبال «هى أن يلهب الناس بالسيطرة حتى لهم على الحركة» ثم استشهد بأيات يقول فيها :

«إن لب الحياة مكسوف فى العمل ، وإن المرح بالخلق والإشياء هو قانون الحياة ، فانهضوا واحلقوا لكم دينا جديدة لغوا أرواحكم باللهيب ، وليكن كل منكم كإبراهيم»

والكاتب الهندي إقبال سجع يصعب فيقول : «إن إقبال لم يكن - ولا هو يحسب نفسه - من رمرة المتأملين ، وإنه لا يفتح بأن يترحم الدنيا ويفسرها حتى يفتحها ويعيرها»

وقد صدرت أخيراً فى لندن مجموعة «فورستر» الكاتب الإنجليزى الذى اختبر الهند والشرق العربى عن كثب ، وفيها فصل كسبه عن إقبال يقول فيه «إنه كان ماصلاً ، وكان يؤمن بالذات ، ويؤمن بها على أعمارها وحده تنادى ولست فسمعت أسئلة عن الحقيقة ، بل وصايا من يريد أن يعرف كيف يكون الفصل فى سبيلها»

وفى حمام هذا الفصل يقول «إن محمد إقبال عبرى ذو عبقرية أمره ، ورعا خالفه أحياناً حيث أوافق باجور ، ولكن إقبالاً هو الذى أوتر قراءته لأسى أعرف أس أنا معه ، وإنه لو احدث من العنمين البيرين لثقافة الهندية الحديثة ، وجهات به قد جاوز المؤلف»

نعم ، قد جاوز الجهل بزجال ما هو المؤلف بين العربيين فى شأن أمثاله وبظرائره ، ولكنهم اليوم قد أخذوا يقرءونه ويتساءلون : أين نحن منه؟ هل هو ظاهرة هندية أو ظاهرة إسلامية؟ هل هو قريب منا أو بعيد عنا؟

ونعتقد أن هذا التساؤل لا يطول بعد العلم بالقليل من أقواله وأثاره ، وأن «عبقريته العلمية» قريبة إلى الدهر الأوربي العامل ، فلا يطول الرمن حتى يرى كل قارئ به من أبناء العرب كما رأى فورستر «أنه يعرف أين هو من إقبال» .

أما المعحسون به من قراء العرب - وهم يربطون يوماً بعد يوم - فمن يشق عليهم أن يصعوه فى مكانه بين الدعوة القومية والدعوة لإسلامية ، فإن مة اليكستان هى بشأتها وحدة قومية قامت على الدين ، فلا تناقص فى انساب إقبال إلى الوطن وإلى الإسلام

أما الرسالة القدة التي «فرد فيها» قال يمكن حاص بين المصالحين المسلمين فهي أنه أخرج الصوفية من حدودها الضيقة فجعلها تشمل الأمم الإسلامية بأسرها ، فبست هي طائفة هذه الشيخ أو صحبة ذلك الولي ، وبست هي رياضة يرتاضها بينه وبين نفسه ، ولكنها هي الطريقة الإسلامية التي تصح لكل فرد مسلم وكل أمة مسلمة وإذا سألك عن تصوفه هل هو من الهد أو من الإسلام؟

والجواب أنه تصوف من الإسلام للإسلام ، وأنه كاسم صاحبه تصوف لإقبال على الحياة وعلى العمل كما أمر به مسلمون «وقل عملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون» .

الإنسانية في سن الرشد

يريد أن نستقبل هذه السنة الجديدة متمثلين أتر ما نريد ذلك لأن التماؤل أحب إلى النفس الإنسانية وأقرب إلى هوها وأيسر بها من التشاؤم والشكاية؟
نشك في ذلك :

شك في أن التماؤل أحب إلى النفس الإنسانية من الشكوى والتدمير ؛ لأن راحة الشكوى عند هريق من الناس على الأقل أقرب من راحة التماؤل ، إن كانت الشكوى نفس عن صدورهم وترفع عنهم أثقل همومهم ، وهي إلى حد ذلك وسيدة لإعفاء النفس من نجاتها وإلقاء التبعات على غيرها ، سوء كان « لغير » ما يسمونه « بالدهر » ويصفونه بتعد الرمان ، أو كان الغير يشكو منه إنساناً من الناس والنفس تحب الشكوى بعد هذا وذاك ؛ لأنها حادة سلبية لا تتطلب الجهد والكلفة ، ولعلها في كثير من الأحيان بمثابة « عتذار » للحياة بقلة الطافة وفلة لإمكانها !

لتفاؤل واجب :

فليس من الثابت أن التماؤل أحب إلى الإنسان من التشاؤم ، إذا كان التشاؤم يعطيهم حق الشكاية والاعتذار ، ولما نريد أن ننهار في مطلع السنة الجديدة محارقة للهوى وطب للراحة في كل باب ، بل يسرنا أن نقول إننا ننهار ؛ لأن التماؤل واجب ، ولأننا نستطيع أن نعتمد فيه على أسباب صحيحة تردد ظهوراً في عصرنا الحاضر ، عما بعد عام ، ولم تكن طاهره قل هذه السنين لأخبرة من القرن العشرين فمن أسبب التماؤل عند أن العالم للإنسان قد تقارب وتشت حتى أصبح العلة فيه مستحيلة على الأفوياء والضعفاء ، وعلى القريب في مواقع الكرة الأرضية والمعبد .

ومن أسبابه أن الأقوياء والصعفاء معاً قد أدركوا في هذا العصر حاجتهم إلى التعاون والاشتراك في الواجبات .

ومن أسبابه أن الاشتراك في الواجبات من شأنه حتماً لزاماً أن يفرص على الموافقين والمخالفين ضرورة الاشتراك في الحقوق أهم سبب للتعاؤل :

ومن أسبابه ، بل أهم أسبابه ، أن المشكلات الكبرى تثبت للأقوياء الأعمى أنهم أحوج من الصعفاء الفقراء ، إلى طلب التعاون وإلى التفهم على حرم الحقوق ، فقد يسعى الضعيف عن معونة القوى في هذا الزمن قبل أن يستعصى القوى عن معونة الضعيف برصاه .

وإذ ورنما الأمور بغير السلم والحرب فليس في وسع أحد أن يتضاءل في زمانا حتى يحزم بابتعاد خطر الحرب ويطمئن إلى دوم السلام ، ولكننا نستطيع أن نجزم بلفرق الكسر في هذه أسألة بين الأمتين واليوم . فمما لا شك فيه أن الحرب كانت «عمدية» مكسبة للمنتصرين إلى زمن قريب ، فلما جاء القرن الحاضر ، قلّت مكاسبها وازدادت مفارمها ، وكاد المنتصر يحمل فيها أكبر العُرمين وأفدح الخسارتين

هذه الأسباب صالحة للتعاؤل بحق ، لا يستطيع ذو عينين أن يعمص عنه عييه ، وهي لا ريب تطور في الحياة الإنسانية جذير بالسحجين والانتباه إن مشكلات العنم كثيرة .

إن لأم مختلف عيها ولما تتفق عي مشكله ميا

إن الأمم المتحدة هي في الواقع «أمم غير متحدة» كما يعبر الساحرون والتهكمون وهذا كنه صحيح ، وسيظل صحيحاً في القرن الحاضر والقرن لتالي والعشرة القرون التي تليه ، وحسبنا هذا لأن فلا نقول في العشرين والثلاثين والأربعين

مشكلات العالم ستزداد :

ستظل مشكلات العالم كثيرة وتزداد كثرة

ستختلف الأم عليها ولا تتفق عي معظمها .

ستبقى هيئة الأمم «غير منحدة» كما بقيت إلى اليوم كل مجموعة من أحاد الناس فصلاً عن الأمم والشعوب .

ولكن ليس المهم هو هذا بل مقام التفاؤل والتشاؤم ، وليس الأمل أن يتفق الناس على شيء فإنهم محتدون ولا يزالون مختلفين !

وإنما المهم هو أن نسأل . ماذا يصنعون حين يحتفون؟ وما هي نتيجة لخلاف والاختلاف؟

كانوا يصلحون قبل مائة سنة أو مائتين فيعمد القوي إلى ابتلاع الضعيف بعير عذر ولا احتيال لمداراه عدوانه ، بل مع المحر ولجاجة بالقسوة على العذراء .

فأصبحوا اليوم يحتفون ويحسمون العزل والمعاذير منصوص المعاهدات والقوانين .

آراء عرقاً صغيراً لا يعبر ولا يدل في حقيقة الواقع كما يرغم بعض التحليل؟ كلا ، ليس هذا بالفرق الصغير ، وليس بين الهيمنة الأولى والحصارة الراقية من فرق أكبر منه على جميع الاعتبارات ، فإن القوى في أتم الحضارة لا يزال قوياً ولا يزال قادراً على أمور كثيرة يعجز عنها الضعيف ، ولكنها بغشط بالحصارة ؛ لأنها تلحظ إلى الحيلة وتضطره إلى السدح بالصصوص والأحكام ، ولا تسمح له بأن يبطش بالضعيف وأن يعتصم منه حقه حرة في غير صلاة ولا اعتذار

انقارق بين الأقوياء والضعفاء :

ونقد وصعب الشرائع وانتطعت المحكم لتطبيقها ، فهل سنطرح بعد أنوف السنين أن يرغم أن القوارق بين الأقوياء والضعفاء قد زالت ، وأن الاختلاف بينهم لا يجري اليوم ولا يجري عدلاً إلا على شرعه الحق والإنصاف؟

ليس في الناس من يزعم ذلك ، وليس في الناس مع هذا من يقول إن بقاء الشرائع والمحاكم وزوالها يستويان

وهذا بعينه ما يقال ، أو يصح أن يقال ، عن الوسائل العالمية الحديثة التي ملحت القوة إلى الإدارة والاحتيال لتحقيق غاياتها ، فإن هذه الوسائل لا تبطل القوارق بين القوة والضعف وبين القدرة والعجز ، ولكنها لا تقول من أجل ذلك إن وجودها وعدمها سواء .

إن التفاؤل ينظر إلى الماضي قبل النظر إلى المستقبل ، فمن يتعلم الإنسان كيف يتفادى ما كان لمستقبل هو كل ما ينظر إليه وكل ما يدخل في تقديره واعتباره
 فمرجع بالنظر مائة سنة ، أو يرجع به ألفى سنة ، فنحن أقدر على الرجاء وأحبر
 ما نرجوه ، ونحن إذن تتفادى حساب أو تتساءل بحساب
 لو بحث سقراط :

ماذا يقول سقراط إن عاد إلى الحياة؟

ماذا يقول إن علم أن دومة من الدول تملك القديمة الدرية ولا يأتى بها أن
 مستخدمها كما تريد ، وأن تفرض بها إرادتها على من لا يملكها؟
 مهما يكن لماع لها أن تفسد بهذا السلاح فهو مابع لم يكن به نظر في عهد
 سقراط .

ثم تكن ظروف السياسية أو ظروف التجارة أو ظروف المعاملات على اختلافها
 مابعاً كهذا لماع قبل ألفى سنة ، فإن لم يكن ذلك سبباً قوياً من أسباب التفاؤل ،
 فأسباب التفاؤل لعمري ماذا تكون؟!

ومن الواجب أن مذكر أن العلاقات السياسية ليست هي الألف والياء في حياة
 الإنسانية ، وأن ثقافة الإنسان ومعارف الإنسان وأشواق الإنسان على طريقها
 وتصنع الأعاجيب منه بعد منه وحيداً في أعقاب جبل ، وأنها على مدى الأرمه
 ستفعل فعلها لا محاله في الإصلاح ، وفي التطور والارتقاء ، وأن الإنسان الذي
 حرج من صدمات الوحشية حيدلاً بقوانين الطبيعة لن يكون احصاره مقبره له وهو
 يعرف تلك القوانين .

الإنسانية في منذ الرشد :

ويحطو خطوة أخرى مع التفاؤل فيقول إن الإنسانية اليوم في من الرشد ، وإن
 أرمائها الروحية هي أرمات هذه السن كما تعودناها في سن الصبح حيثما وصلب
 إليها بسمة الكائن الحي ، ولا سيما بكائن الحي من سى ادم وحوه
 وأرمات من الرشد معنه ، ولكن مر د الذي يرجع إلى الطعونة لأنه يتعب من
 شبابه؟

تعب ولا جدار :

ولكن الراحة ليست كل شيء ، فكل قدرة يتعب بها الكائن حتى على التعب هي أعم من الراحة ، وأنفس ، وهي الأمن الذي نتعلق به مع الرمن وهي راحة الزمن ، وهما مناط التناؤل والرجاء .

أجل وهي القدرة التي تلود بها في قرارة النفس البشرية ونظر إليها منفتحين قائمين في مطبخ هذه السنة الحديثة .

عام سعيد « وكل عام وأنتم بحير

الوعى السياسى فى البلاد العربیة



یفهم من الوعى السياسى معنیان : أحدهما یطابق معنی الوعى القومى أو لوعى الوطنى ، والآخر یطابق معنی الوعى الاجتماعى أو الوعى المدنى .

أما الوعى القومى فلا شك أن نصیب الأمم العربیة منه موفور منذ أقدم العصور ، وهو فى الغالب یقوم على عنصرین من العصبیة وحیاة الحریة ، وقد كانت العصبیة على أشدها فى أمة العرب الأولى ، وهم أبء الحریرة العربیة ؛ لأنها كانت أمة قماثل تعتر بأعراقها وأصولها ، وترى انكرامة كل الكرامة فى المحافظة على أنسابها والعبرة على دمارها . وقد كان العربى حراً فى حبه وترحاله . حرّ فى أقواله وأفعاله ، یهیم حیث شاء ، ویقول ویفعل کل ما یشاء ، ولا یحد من حریره إلا حریره لأخرین من أبناء حزیره ، الدین یعارون على حقوقهم من خیره كما یعار هو علیها .

وقد تمكّن الشعور بالقومیة فى نفوس العرب بسبب آخر ، وهو الحیویة القویة . فإن أول مظهر من مظاهر حیویة فى المرء والأمة على السواء هو الثقة بالنفس والاعتداد « بالشخصیة » . وقد كانت حیویة العرب فى عهد فطرتهم سدمة لم تشبها عوارص الوهن والاضلال . وكانت حوسهم أم دوات دون غالبة وسلطان شامح ، كالفرس والروم والأحاش ، فبدأ عتر العربى شأنه بین تلك الأمم فهو لا یفاحرها بالدولة ؛ لأن دولاتها أعظم من دولته ، ولا یفاحرها بالمعنى ، فبن أموالها أوفر من أمواله ، ولا یفاحرها بالحصارة ، فإن نصیبها من الحصارة أوسع من نصیبه . ولكنه یعوض ذلك كله بصحر العصر وعره القومیة ، فهو عده كفاءة محد الدولة ومجد الثروة ومجد الحضارة . فلا جرم یفرط فى الاعتصام به ، وهو یرید أن یعلو بیته ، ولا یرید أن یتسکین .

وسبع من اعتداده بهذا الصحر أن بعض الأكاسرة أراد أن یصهر إلى أحد أمراء «خیره» - وهم خاضعون لعرشه - فأنف أن یقبل مصهرته ، وقال : تلك الكلمة

المشهورة . أليس به في مها العراقيين ما يغنيه؟ وهي غاية في النخوة القومية لا تتجاوزها غاية بين العديم من الأحيال الشريرة والحديث

كان هذا والعرب في جاهليتهم لا ثروة لهم ولا صولة بين الدوب الكبرى ، فلما قامت لهم بعد الإسلام دولة أصحهم من تلك قدول تجاوزوا هم تلك العاية التي لم يتجاوزها أحد غيرهم ، وأضافو عزة السلطان إلى عرة العنصر وعرة العقيدة ثم تحركت الشعوب لمقاومة هذا السلطان الجاح ، فقابلوها بعصبية أشد منها وأقوى ، ولم تصعب هذه العصبية بعد ضعف الدولة وتعكث أوصالها فإنهم عادوا إليها يعنصمون بها حيث لم تكن لهم عصمة سواها . فكان وعيهم السياسى بهذا المعنى على أتمه وأشدّه في جميع هذه الأطوار

وليس يقدح في هذه الحقيقة أنهم حصصوا للحكم الغرب عنهم ، كما حدث مثلاً في عهد الدولة العثمانية . إذ كال ذلك قد حدث يوم كانت جامعة الأمة وجامعة الدين شيتين غير مفصلين ، وكان هذا الوفاق بين الجامعين أمراً عاماً بين أئم الشرق وأئم الغرب بلا اختلاف ، وعلة ذلك - كما قلنا في كتابنا عن أثر العرب في الحضارة الأوربية - «أنه لم يكن من الميسور أن تنشأ الوطنية معها الحديث قبل القرن الثامن عشر ، أو قبل لأطوار الاجتماعية التي تقدمتها ، وكان عمدة لظهورها وانتقالها من حيز الغرائز المشتركة إلى حيز الصلات الروحية والشماعية التي يبرمدها الإنسان في مجتمعاته . لأن هذه الأطوار كانت تناقص الوطنية في بعض الأحوال ، وكانت تخفيها في أحوال أخرى ، وكانت على الحملة خطوات سابقة لا بد منها قبل التطرق إلى الخطوات التي تليها . فكان لابد من تطور عهد الإقطاع قبل شعور الإنسان بوطنه في نطاقه الواسع ومصالحة المشائكة ، لأن انتماء الناس إلى قطاعات متعددة في قطر واحد يربطهم بصروب شتى من الولاء للسادة المتعديين الذين يسيطرون عليها ، ويعودهم صروباً من المخالفات والخصومات تتعبد فيها الرمرة والطائفة على الأمة والدولة نفسها في بعض الأمور . وكان لابد من تطور الجامعة الدينية قبل الشعور بمعنى هذه الوطنية ؛ لأن الإنسان يرمى في الجامعات الدينية أن يحكمه من ليس من أساء وطنه لاتفاق حاكم والمحكوم في العقيدة والمراسم الروحية ويكره أن يحكمه من لا يدين بدينه ، ولو كان من بلده وجوره ، ولا يزال كذلك حتى يتعذر حكم الأوطان المختلفة بحكومة واحدة قائمة في مركزها البعيدة عنها ، لاختلاف المرافق واختلاف النخر إلى الحقوق والسمعات وشؤون الطلقات الاجتماعية التي تتنافس في الأوطان المتعددة ، وإن جمعتها علاقة وثيقة واحدة» .

والعربي الذي كان يدين بالصيغة بدولة العثمانية لم يكن يحسب أنه يرسل بذلك عن سلطانة ، أو أن أحدًا عربيًا عن أمته يحكمه شريعة غير شريعته وحق غير حقه ، وهو إلى جانب ذلك كان يدين للحاكم العثماني من بعيد ، ولا يشعر بسلطوته في عقر دهره ، ما هو معلوم من عرلة الحرية العربية وقيام الولاية على أجزائها من أبنائها

ولما قترن ظهور الحركات الوطنية في العالم بانتشار الحكم في الدولة العثمانية ، كانت أمم العرب من أسبق الأمم إلى الثورة وطلب الاستقلال أو انتمرد على « النظام المركزي » في الدولة . وليست ثورات اليمن ولا ثورات الحديديين برعامة الشيخ محمد عبدالوهاب ، ولا ثورات لبنان وسورية ومصر والسودان ، إلا حركات قومية في الصميم ، وإن لاحظت للنظره الأولى في صورة الشقاق المذهبي ، أو صورة الانقصاص على الظلم والاستبداد . فقد كان حكم الدولة العثمانية للأناضول كحكمها بهذه الأطراف وما عداها ، نعم يثر أهل الأناضول كما ثار العرب ؛ لأنهم ترك من عصر الحاكمين ، يمسوا أقواما آخرين عرباء عن أصحاب العرش والتاج ولا يعدل في تعيين ذلك إن أهل الأناضول تحسوا بثورة لغربهم من عاصمة الدولة ومراكز جيوشها ، فإن لأكراد وآرام والألبانيين كانوا يشعرون بين حين وحين ، ومنهم من يسكن بلادًا أقرب إلى عاصمة الدولة من أطراف الأناضول

ولقد كان إبراهيم باشا عبقريا حصيفا حين أحس أن هذه القوم هي الحية هي أقوى عماديه في محاولته الخروج من رعبه الأستحي . ومثل - إلى أن عقد فتوحات ؟ فقال إلى حيث مضى زمان باللعنة العربية . وقد صحت قرينه في عصره بعشرات السنين ، وأيا بعد قيام الحكم الدستوري في أستانة أن أمم العرب كانت أول المطالبين بتعميم اللامركزية في دولة آل عثمان

من هذه العرص السريعة لتاريخ القومية العربية تميز قوة الوعي السياسي عند العرب بهذا الوعي ، وسمي حبرا ، يكون له من الشأن في صيد حوزتهم وعبرتهم على حقوقهم وسعتهم إلى تثبيت قواعد الحرب في أوطانهم ، وهي حديثة عهد بالاستقلال

والوعي السياسي ، عني الوعي الاجتماعي أو الوعي المدني ، فهو درجات بين أرقى أم احصاه ، ويتوقف لأرق ، في هذه الدرجات على مصيب الفرد من مشاركة الفعلية في حكم بلاده . حتى تنق مصدحه ومصحه القاد ، وتصح أمده الحكم حاسه فيه بسوق به إلى المصده العامة ، بغير سائق منصوص الشريعة أو رهبة الحاكمين

ولسا يعتمد أن شعب من الشعوب قد بلغ في هذه « الحاسة » درجة أرفع من درجة الأمة الإنجليزية ، وآية ذلك أنه لا قدون هناك ولا دستور إلا وهو مستمد من العرف والتصام بين عناصر الرأي العام ، قل استمداده من المصوهر والأوراق ، ولم يكن الإنجليز كذلك لأنهم حيل من الشر أرفع من سائر الأحياء ، وإنما كانوا كذلك لظروف جغرافية وتاريخية هيأت لهم أسباب المشاركة الفعلية في الحكومة ، ولم تنهيا مثلها بغيرهم من أم القارة لأوربية . ومن هذه الظروف أن الملك في إنجلترا لم يكن بحاجة إلى جيش دائم كبير ينفق عليه ويستغني مسعدا للحرب على الدوام ، فقد أعاد عن هذه الكلفة أن التحرير يحى حريرته من معاجله أعدتها وأعدته ، فاكفى بحيش قليل في العاصمة ، يقده جيش أصغر منه عند كل سيل من سلاء لأقاليم ، ووجب عليه إشراك هؤلاء في حكم والإدارة المحلية ، لأن سحيرهم بالقهر والتهديد عيز مستطاع .

ومن هذه الظروف أن التجارة ضرورية من ضرورات الحياة في تلك خيرة فتشأت المدن التجارية إلى حسب المقاطعات الريفية ، وعز على السيل من أجل هذا أن يستبد بالتاجر ، وعلى التاجر أن يستند بالتبيل .

ومن هذه الظروف أن السياسة الخارجية في إنجلترا سياسة تضامن بين جميع انطبقات : لأن جميع الطبقات من أصحاب الأموال والعمال نعتمد على المعاملات الخارجية ولا تكتفى بمحصول الخيرة من المروعات أو المصوغات .

فهذه الظروف وأشبهها تم التوارل بين حواش المجتمع ، وتهيأت لكل طائفة منه أسباب المشاركة الفعلية في سياسته العامة ، وشعر كل فرد همالت بأنه مسئول عن رأيه محاسب على عمله فأصبح الوعي السياسي بمعه المدي أو الاحتماعى عادة في النفس تحرى مجرى الغريزة في الحيوان ، وأعجب ما بدا من وحى هذه الغريزة . أو هذه البدهة ، أن الإنجليز حذبوا « شرشل » رعيم المحططين عداة نهاية الحرب التي أكسبهم فيها النصر والسلامة ، ولو لمعوا غير ذلك لوقعت الطمة الكبرى في السلاء : لأن اصطدام السياسة الإنجليزية بالسياسة الروسية قد يقهم على أنه مكيدة من رأس المال في مقاومة حقوق العمال ، فسقط العمال إلى جانب الشمال . ولكنه لا يفهم على هذا الوجه إذ وقع الاصطدام والعمال هم مسئولون عن العلاقات الأجنبية ، كما هم مسئولون الآن

حدثني رجل من رجال الأعمال الأذكياء عدد من المحترفين في الأشهر الأخيرة فقال : إن الحصول على جريته تزيد على الجراية المقررة من أصعب الأمور في المطاعم العامة ، وقد يوجد لها وهناك مطعم معروف غير مجهول يُباع فيه الطعام الرائد بثمان أعلى من ثمنه ، ولكنك تذهب إليه فيندر أن يرى فيه أحداً من الإنجليز ، ويعلم أن يكون رواده جميعاً من الأحياء الطائرين .

وعنده أن الحكومة ربما كانت تعلم بوجود تلك المطاعم وتبقيها عمداً لاستجابة حاجات الأجانب الطائرين ، وهم لا يرمون للسداد في بعض الأحوال ، فتبقيها لهم ولا تلجأ إلى القانون لصدا أساء السداد عنها ، لأن الحاسة الاجتماعية تعمل لها عمل القانون!!

ويذكرني هذا بفكاهة من فكاهات السياسي التركي «رضا توفيق» الذي اشتهر بنقبة الفيلسوف . قال إنه زار صديقه المستشرق «براون» وأحب أن يحرج يوماً للصيد ، فبهه صديقه إلى اجتنب بعض الطيور ؛ لأن صيدها هي موسم الساسل ممنوع . فلما ذهب يحول في العباب وحقول ساء حظه في ذلك اليوم ، وأشفق أن يرجع من رحته فارغ اليدين ، فأصاب طائر من تلك الطيور المتنوعة ، وأساء إلى أنكب ليلاحق بالطائر المصاب ويعود به إليه . قال فأدهشى أن يرى لكلب وانفأ مكانه لا يتحرك . : لأنه لا يريد أن يحالف القانون!

وهي مسألة من مسائل الفكاهة ، ولكنها لا تخلو من دلالة على المعنى الذي أرادته الفيلسوف الطريف .

ونحن - أساء العربية - نعلم في الطمع إذا اشركنا في حكوماتنا المستفيدة بالأمس ورجوا أن نتحقق في اليوم نحرمة لم نتحقق لعيرنا في أقل من مئات السنين ، ولكنها لا نعلم في الطمع إذا قلنا إننا لن نحتاج إلى كل تلك السنين لسيفيد في نوعي السياسي من تحربنا ونحارب غيرنا ، إننا نشوب إلى النخوة القومية التي تأصلب فيها كما قدمنا ، فسبعها بمدد منها ، كلما مددنا مآرب الأعداء فأوشكت أن ندهلنا عن مصالح الجماعات

الشُّعُوبِيَّة



لكل زمن شعوبية تناسب لأمة التي تسود فيه .
وهي تنشأ كلما نشأت في العالم أمة لها دعوى تصنها عليها الأمم التي تحيط بها ،
وتقابلها بدعوى أخرى من عندها ، كل على حسب تاريخها وطرقتها إلى نفسها
فكانت في العالم «شعوبية» نبل أن تكون فيه دولة عربية .

وأصبحت فيه «شعوبية» بعد أن صغفت الدولة وحرّج عليها الخاضعون لسلطانها .
بل كان العرب أنفسهم «شعوبيين» في زمن من الأزمان قبل ظهور الدعوة
الإسلامية ، وكان ذلك في زمن الدولة الفارسية التي برزت بين الأمم في الرقعة
العربية من القارة الآسيوية . فكان من مراغم الفرس يومئذ أنهم أهل سيادة بحق
وجدارة ، وأن غيرهم من الأمم حلقوا لطاعتهم والدخول في خورتهم ، فكان تقابلهم
«شعوبية» من العرب واليونان والعبيريين والآراميين

وأما العرب فكانوا يقابلون فخر الفرس بفخر الفصاحة وعراقة الأنساب ، وأما
اليونان فكانوا يقابلونه بفخر العلم والخصارة ، ويحسبون الفرس في عدد أبرارة ،
وأما العبرانيون فكانوا يقابلونه بفخر الدين والإيمان بالإله الحق ، وأنهم هم شعب
هذا الإله المختار ، وأما الآراميون فكانوا يفخرون بأنهم علّموا الفرس الكتابة ، وأن
حروفهم هي الحروف التي نكتب بها اللغة الفارسية

وعاد العرب في زمرة الشعوبيين على عهد الدولة العثمانية ، فإن هذه الدولة حكمت
أثماً كثيرة من عمر أصلها ولسانها ، واستطال على تلك الأمم بحق السيادة والسطوة
العسكرية ، وقابلها العرب بفخر الأمارة لأصلية وكرم الأسلاف وفصاحة اللسان ؛

وقد اُله رعاياها من العربيين بغير الأوربيين في مواجهة الآسيويين . وربما كانت أوربة كلها مجموعة شعوبية في مواجهة الدولة العثمانية ، إذ كانت تجمعها كلها كلمة «الأحباب» ، وكانت لامتيازات الأجنبية مظهر هذه الشعوبية من هذا النمط الجديد .

وقد بدأ خلق الرومان في إبان دولتهم شعوبية ، بين شعوبيتين ؛ لأنهم كانوا يقسمون العالم بمكان عداهم قسمين . قسم يسمونه بالبرابرة ، وهم قبائل للبلاد التي لم يعرف لها تاريخ ولم تؤثر لها حضارة ، وقسم يسمونه بالجنثيليين "Gentili" من كلمة "Gentilis" بمعنى الجاس أو المنتمى إلى جنس واحد ، كأنهم يحسرون كل من عداهم جنساً متشابهاً على خلاف الأقوام واللغات

وعن الرومان أحد اليهود والمسيحيون هذه التسمية ، فأطلقها اليهود على حملة الأقوام من غير بني إسرائيل ، وأطلقها المسيحيون على حملة الأقوام غير الإسرائيليين والمسيحيين . وكانت الكلمة التي أطلقها اليهود على أوثنت الأقوام هي كلمة «حوييم» أي الأقوام باللغة العبرية ، ولكنهم استعملوا الكلمة الرومانية فيما كانوا يكتبونه باللغتين اللاتينية واليونانية

وحسب أن هذا التقسيم قريب إلى يدها الجماعات من كل جنس وفي كل موضع ، وبخاصة فيما قبل القرون العشرين ، أو فيما قبل انتشار الدعوة العالمية ، فمن عادة كل جماعة من الناس أن تنظر إلى نفسها كأنها وحدة قائمة بذاتها ، وتنظر إلى غيرها من الجماعات كأنها وحدة أخرى ؛ لأن الحقوق العامة كانت على الأغلب مقصورة على كل جماعة بين أبنائها ، ولم تكن مشتركة متساوية بين الجماعات كافة .

هكذا رأينا الإنجليز يسمون أنفسهم أيام «عزتهم» الناحرة بأهل الجزيرة ، ويسمون سائر الأوربيين بأهل القارة .

وهكذا رأينا الأمريكيين يسمون الوحدة الأمريكية على العالم الحديث ، ويحمونها في وجه العالم القديم كدولة مورو المشهور .

ومن طرائف هذه العادة الجماعية ما سمعته من شيوخ بلد «أسوان» من أخبار حصيل الصراشب قبل الثورة العربية

فقد كان الضغط على الموطعين في تحصيل الضرائب شديداً متوالياً في تلك الأيام فقسموا البلدة إلى قسمين : أهل البلدة ، وهم متصامون بينهم على حسب قبائلهم في سدد المتأخر عليهم من ضرائب الأرض والعقار ، والطائون على البلدة وهم متصامون بينهم كذلك في موسم التحصيل

و تعلم أن يونانياً يدعى «محالى» كانت عليه محلفات من الضرائب المتجمعة ، فصاق سدادها وهرب من البلدة قبل موعد التحصيل بأيام .

و حار شيخ الحلة أنى كان يسكنها محالى فيما يصنع ، فإنه لا ماصر له من الإتيان بمحالى أو بمن ينوب عنه ، أو تؤخذ الضريبة من ماله ، أو يعزل من شريحة بعد أن يستوفى نصيبه من السحر أو ضربات السياط .

فإذا به بعد أيام يدخل إلى ناظر القسم ، ومعه شيخ عليه عمامة خصر ، من أهل إسنا يسمونه بالحاج عثمان ويقت نفسه بالشريف ، وقال للناظر هذا ينوب عن محالى في سداد الضريبة المتأخرة عليه .

فهم يتملك الماصر جهنمته أن يستلقى صاحكاً ، ويسأله وما الذى يجمع محالى على «الحاج» الشريف؟

قال الشيخ بكل جد وبساطة كلهم يا حصرة الناظر غرباء

فهذه العادة الجماعية فريسة إلى نداهة اجتماع ، فيما مضى على الخصوص ، من غير تعمل ولا حاجة إلى دعوة أو إقناع

ولم يكن من ثم عجيباً أن نشأ مع الدولة العربية «شعوبية» كالمى نشأت مع كل دولة أو مع كل أمة لها مبادئ ولها ماصون على تلك السيادة من أبناء الأمم الأخرى

فقد كان العرب أصحاب الدعوة العالمية وأصحاب الدولة القائمة ، وكثروا قبل أن يجرحوا من الحرية العربية بنفوس قبيلة فريش ، وسكروا عندها أن يستأثر بالحكم في كل وطيفة والولاية على كل إقليم فلما خرجوا من الجزيرة بطلت هذه المافسة وحلت مافسة الشعوب المحكومة في محلها ، وهى شعوب قديمة الحصرة عريقة الدولة من بقايا الأكاسرة والسراعنة والقباصرة ، فكاسب «الشعوبية» مظهرها للمنافسة بين العرب وبين هذه الشعوب .

ومن عجائب أطوار الجماعات أن التشيع لآل النبي العربي عليه السلام كان أقوى ما يكون بين هذه الشعوب؛ لأنهم لا يمانسون العرب في الدين وإنما يناقسونهم في العصبة القومية، وكانت دعوة السني، ^{عليه السلام} لا تعرف بين العرس والأعجمي ولا بين القرشي والحشي إلا بالتقوى. فكانت الشعوبية تشدداً في تعزيز هذه الجامعة العمة، ولم تكن خروجاً عليها، إلا ما جاء منها عن سوء دعة وتراخي معر حقيقته لخداع العرب والشعوبيين على السواء.

وبلغت قوة الشعوبية عايتها في أيام العباسيين، وهم الذين بعد علي بن أبي طالب باسم الفرية من النبي عليه السلام.

ففي أيام الدلة العباسية كان الشأن كله في الحكومة للفرس، واليدي، وقد مواسم البرس وعاداتهم في مجالس هي موائم خضرة الشائعة بين الطبقات الحاكمة ومن يقنطري بها في معيشتهم وزينة. وكان يتو طهر - وهم الشيعة - يرون في فخرهم العرب؛ إن العربي لا يفتح إلا ومعه سبي، كأنهم لا يستطيعون أن يربحوا غير فضل الشوة والدعوة للمحمدية.

وأوشكت الشعوبية أن تطرد فيها أبداً من شعراء العرب الذين اشتهروا بالسلح والعمارة، ولا تذكر منهم أن بواس الذي كان يسمى علي بن أبي طالب. ومن الطلول كدأب السعير، الحاهلين والمخضرمين. هذا أبو نواس. - حسبهم يصحح، وإن تذكر ليحمرن الذين سمي إلى السبب العرس القديس. - يقول مع ذلك وصف إيوان كسرى،

حلل لم تكن كأطلال سعدى في عفار من السادس مس

ومساع لولا العناية منى لم تظنها مسعدة عمن وعمر

وهكذا كانت العروبة والشعوبية هي الدولة العربية أشبه شيء بطائفة بين أبناء الأسرة الواحدة، أو بين الوطن الواحد. فقلما خلا وطن من أمثال هذه المناقسات بين أساء شعائل وجنود، أو بين أساء حباله وسهوله، أو بين أبناء حواصره وريعه. مناقسات تذكر في معرض المفارقة ولا تسفحل في معرض العدا واليغصاء، وما لم نعرض لها مطامع السياسة، فلا يكون شأنها في خدمتها أعجب من شأن هذه

بالمطامع في المعركة به. أب ، الختم الواحد ، وأساء اللغة الواحدة ، وأساء الوطن
الواحد الذي لا نسير في أصوله على الإطلاق

ومضت الشعوبية لسبيلها بعد عهد الدولة العباسية

مضت سبيلها لأن العرب أصبحهم كما قلنا دخلوا في عداد «الشعوبيين» الذين
يسكرون مع الأمم المحكومة سلطان حاكمين عليهم بغير مشيئتهم

وظهور العروبة المستقلة في العصر الحديث بغير شعوبية قومية كانت
أو سياسية .

لأن العصر الحديث كنه برع مزغاً جديداً في تساوي الحقوق بين الجماعات ، فلا
تكون لكل وحدة جماعية حقوق تعترف بها لنفسها وتكرها على الآخرين

ولأن العروبة الحديثة عروبة شفاقة مشتركة بين جميع الناطقين باللغة العربية ،
وليست عروبة جنس يحكم جنساً ، أو دولة تسيطر على رعية

ومهما سلخ من ولع أبناء العصر بثقافة الغرب ، في وجه ثقافة العروبة ، فإن
العرب لا يحسبوا به ، ونحن لا نحسب أنفسنا من العرب ؛ لأن ثقافته في هذا
العصر تستهوي العقول وتستحق الدرس والاطلاع

فإن كدب هناك شعوبية تواحه الأمم العربية في هذا الزمن الحديث فهي شعوبية
الظالمين في تلك الأمم كلها ، وليست شعوبية أحد من الناحيين فيها والقائمين
على أساسها ، قيام المشاركة والمساواة

لقد كان للشعوبية في العالم العربي معنى ما على وجه من تلك الوجوه التي لم
تتفرّد بها في تواريخ الجماعات ،

ولكنها اليوم كلمة غير ذات معنى ، أو ليس لها معنى ينصرف إلى مصلحة من الناطقين
باللغة العربية والمشاركين في الثقافة العربية ، كائنة ما كانت الأقصر والحكومات

وإذ كانت الشعوب العربية فقد أصبحت العروبة والشعوبية بمعنى
واحد على هذا الاعتبار . فكل ناطق بالعربية هو فرد من أفراد تلك الشعوب

شئون اقتصادية في الدولة الإسلامية



تناول الإسلام كثيراً من الشؤون الاقتصادية التي تدخل في نظام الاقتصاد القومي ، ومنها الزكاة والفقير والصرايب وبنواريب والقروض ، عدا شئون المعاملات التي اصطلاحاً في العصر حاضر على تسميتها بالمعاملات «المالية»

والزكاة فريضة على كل مال حلال من الدين وحب عليه اخول ولم يقل في الفضة عن مائتي درهم وهي الذهب عن عشرين مثقالاً ، ولها نصاب مقدور على الإبل والمائنية والخيل ، ما يرعى منها وما يكلف ملكه شراء علفه على ما بينه الفقهاء ، والزكاة على مائتي درهم خمسة دراهم ، وعلى عشرين مثقالاً نصف مثقال ، ويراد درهم على كل أربعين درهماً تريد على النصاب ، وقبراطين على كل أربعة مثاقيل تريد على العشرين . وتجب الزكاة على المعادن والبصائع بمقدار تلاحظ فيها البسة المتقدمة . بحيث تتساوى أنواع الأموال المختلفة جهد المستطاع . ويتفق المحصول من الزكاة على الفقراء والمساكين والمثقلين بالدين والأرقاء وأساء السبييل وللموظفين العاملين عليها .

وقد كان بعض علماء السياسة والاقتصاد في عصرنا هذا يذهبون إلى أن إتمام المال في هذه الوجوه عمل من أعمال الأخلاق لا شأن به للدولة ولا للقبوب ، ولكن نرى الدول في هذا العصر تفرض على رعاياها الصرايب التي تنمقها على أعراض كأغراض الزكاة ، فهي من «الخيرة» الذي يعنى الجماعات الشريفة ولا يرجع أمره كله إلى أخلاق الأفراد

والفقير بقابل عائم الحرب ، وحكمها أن تقسم إلى خمسة أحماس ، أربعة منها

للجند المقاتلين ، والخمس الباقي ينفق منه على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل
ومن الضرائب التي عرفت في الإسلام الخراج والجزية ، أي ضريبة الأرض
وضريبة الرؤوس

وضريبة الخراج تقدر على حسب سهولة الري وقيمة الثمر ، وهي غير العشور التي
نحى من أرض المسلمين ، وإن كانت ضريبة الأرض قد عرفت جميعاً باسم الخراج
بعد صدر الإسلام ، وكانت كنها تؤخذ عينا في صدر الإسلام ، ثم سئدت بها
مقدار من العملة بعد استقرار نظام الدواوين .

وضريبة الرؤوس ، وهي الجزية ، لا تعرف لها مقدار محدود ، وقد نفرض بأمر الإمام
أو تجزى عنها المصالحه بيه وبين أسماء البلاد المقبوحة ، ويغلب أن تساوى أربعة دراهم
في الشهر على العني ودرهمين على متوسط العني ودرهماً على الفقير العمد

أما النواريت فمنها ما ينفق الكفاي ومنها ما ينفق النسوة والجهاد لأئمة ، وكلها
حارية على احترام نظام الأسرة وقومة الرجل على من يعونهم من النساء والأطفال .

وحكم الإسلام في القروض معروف ، فهو يبيح القرض الحسن وأمره بكتابة
الوثائق بالديون ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ
وَلْيَكُتَبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ . ويصرح القرآن الكريم في غير موضع بتحريم
الربا ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ﴾ (٢٣) . وقد فصل الفقهاء أنواعه المحرمة على اختلاف بينهم في التشديد
والترخيص .

وقد عرف الإسلام نظم الإقطاع في الأرض وفي جباية الأموال ، وكاد تعمير
الأرض شرطاً لامتلاكها ، علما أنصح السبي عليه السلام أناساً من ضريبة أرض
سعمروها فأهملوها ، وجاء قوم من جهينة فعصروها ، حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه
بملكها لمجهينين وقال « من كسب له أرض ثم تركها ثلاث سنين لا يعمرها
فعمرها قوم آخرونها فهم أحق بها » .

أما الإقطاع - أو على الأصح اللزوم في حيازة الأموال - فمثله ما رواه المقرئ حيث قال «من متولى حراج مصر كان يجرى في جامع عمرو بن العاص من القسط في الوقت الذي تنها فيه قلعة الأراضي وقد حتمع الناس في القرى والمدن ، فيقوم رجل ينادي على البلاد صفقات صفقات ، وكتاب الحراج بين يدي متولى الحراج يكتنون ما انتهى إليه مبالغ الكور والصفقات على من يتصبها من الناس ، وكانت البلاد ينقلها متقسوها بالأربع سنين لأجل الظلم أو الاستيحاء أو غير ذلك فإذا انقضى هذا الأمر خرج كل من ينقل أرضاً وصحبها إلى ناحيته فيتولى رعايتها وإصلاح حسورها وسائر وجوه أعمالها بنفسه وأهله ومن يسديه لذلك ويحمل ما عليه من الحراج في يافته على أقطار ويحسب له من مدع قبائله وصحابه من تلك الأراضي ما ينفقه على عمارة حسورها وسد ترعها وحفر خبجها بصراة مقلدة في الحراج ، ويتأخر من صلح الحراج في كل سنة في جهات الصمان والمقبدين»

هذه خلاصة شديدة الإبحار لجمل الأحكام التي دخلت بالنص والاجتهاد في نظام الدولة الإسلامية ، كما يعرف اليوم باسم النظم المالية أو الاقتصادية

وقد رعم بعض المؤرخين المحدثين أن الدولة الإسلامية قد أصابها الوهن والاضلال ؛ لأنها لم تجر على «سياسة اقتصادية» مقرررة ، ولكنه كلام يلقي على عوذه ، ويرجع الخطأ فيه إلى عيبس حاصر على المدعى بعبر بطر إلى العوامل المختلفة بين الزميين فمن اليوم يعرف نظام الباب المفتوح والدولة المفتوحة والحسنة الحمركية أو حمدة الصناعة الوطنية ، كما يعرف التأميم وتنظيم الإنتاج الصناعي لأسباب لم يعهدوا الأقدمون في سياسة الدولة أو السياسة القومية العامة

فمن يكن عندهم نظام رأس المال الذي شاع في العصر الحديث مع شيوع الصناعات الكبرى ، ولم تكن عندهم هذه الآلات الصناعات التي تعرف الأسواق بمصنوعاتها ويقوم عليها تنافس الدول على فتح لأسواق أو لإغلاقها ، ولم تكن هي العالم عشرين الأمم المستقلة التي تختلف عندها مصادر الثروة بين الزراعة والصناعة ، أو بين الزراعة التي تخرج الأطمعة والزراعة التي تخرج الخبثات لهذه الصناعات أو تلك من أنواع الصناعات الكبرى

لم يكن عند الأقدمين قبل القرن الثامن عشر شيء من هذه العوامل الاقتصادية ، فقيام الدول في العهد القديم لم يكن منوطاً بسياسة خاصة من السياسات التي خلقتها العوامل الاقتصادية التي أشرد إليها ، وإنما كانت تقوم أو تسقط حسب اقتدارها على الاصطلاح بمهام حكومة العامة التي تطلب من جميع الحكومات وهي تأمين الرعية وحراسة الطرق وفتح الأبواب لتجارة وتسيير الوسائل برى الأرض ولا تنفخ بمحصولاتها ، واحساب المطالب التي برعزع الثقة وبوقع الشك في نتائج التعمير والتثمين .

وإذا حسبنا الدولة الإسلامية بهذا لحساب فالأحكام الاقتصادية التي لخصناها كانت هي هي أحكامها في أيام الصولة والسعة وأيام الصعف والانقسام ، وكل ما اختلف عليها إنما هو طريقة الحاكم في تعييدها أو طريقة الحكومات في التزم لأمانة لواجباتها .

مثال نذكر أن خلفه عمر بن الخطاب كان يستبقى الأرض لـ عونها ويحاسب ذوي الإقطاع على امتصلاحيها ، فخرج بعض الأمويين على السنة وورعوا الأرض على أشياعهم ولم يسألوا بعد ذلك عن صلاحها وعمارها

ومثاله أن يرس عنه كان يفر من على أرض السواد درهم واحد وصاع واحد على الحريب من الأرض المروية ، وخمسة دراهم على الحريب من أرض الرعي ، وعشره دراهم على الحريب من أرض السدين التي تنمر العاكهة ، وفي الدولة العباسية في بابها تنحري التحفيف عن الرعية وتكتب لقبهه أو يوسف بن حليمته الرشيد . أن تتقدم في الرعي بأهل دعة نيك ورس عمك محمد عليه السلام ولنعتقد بهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلموا فوق طاقتهم ولا يبرحد شيء من أموالهم إلا بحق يحب عليهم فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ، من ظلم مع هذا أو كلمه فوق طائفة فأنا حجيحه

وعند كان لا يباع هذه الأحكام أثره كما كان مخالفتها أثرها ، ولم تتغير لأحكام في الحالين .

ومثاله أيضاً أن الترام احساية كان من أحسن الأنظمة والبنوة مكسة و لحكام
سامرون ؛ لأنه كان يعفى الزرع من عقاب المورين ووظائفها الكثيرة ويحب على
المترم أن يخدم لأرض كأنه يخدم مرافقه وموارد رقه فلما احتلت الدولة وفسد
حكماها كان هذا لا لترم بعنه شراً على الحياة وشرأ على الزراع ؛ لأنه عرض المترمين
لاستصهه أموالهم وإبطال الترامهم وعرض الزراع لشطط من الحكام والمترمين

فالأحكام كافيه و لحكام هم لدين يفاونون في القدرة على إحرائها والإحلاص
في رعايتها ، وشبيهه هذا يحدث عندما يسرى النصم الدستوري الواحد على أمتين
متجاورتين ، فتسعد به أمة وتشقى به أخرى ، أو تسعد به الأمة الواحدة في زمن
وتشقى به في زمن آخر ، وليس الدب ديب الدستور ولكنه ذب الحاكمين
والحكوميين .

إلا أن هناك نقداً «مبصراً» يلوح على ظاهرة بعض المصاغة وهو أن المعامنة
بالسلف مدر حركة واسعة في التجاره وأعمال المصارف والشركات تصاب الحالة
الاقتصادية بالشلل في العصر الحاضر ، وهي تمتع بمع الفوائد على الأموال إذا
حسبت هذه الفوائد من الربا المحرم في الإسلام ولتقرير الحقيقة في هذه المسألة
يسعى أن يفرق بين فوائد القروض في العصور العذرة وفوائد القروض في العصر
الحاضر ، فإن الاختلاف بينها جوهري مع وحدة التسمية والمصون .

فالقروض في العصور العذرة كان على أعلى وأعمه يعرج صدائقة ولم يكن كما
بعنه الآن نظاماً من أنظمة المعاملات المتداولة ، وكان المربون يرهقون المصطربين من
طلاب الديون فضيفون إلى الدين مثله أو ما يقرب من مثله إذا حل موعده وتأخر
المدين عن سداده ، وهذا هو الربا بالسبيته أو أكل الربا أصهافاً مصاعفة كما جاء في
القران الكريم ، وقد حرمه الشريعة وحرمه اناء الكنيسة بل حرمه الفلاسفة قديماً ،
وتوسّع أرسطو في التحريم وعبر المتأخرة بالمال نفسه محظوراً يحالف طبيعة بدل
الذي جعل ليكون واسطة لتبادل السلع ولم يجعل ليكون سداة تمنع وتشترى في
الأسواق ، ولم يسوع القانون الروماني القديم عرض «فوائد على القروض إلا على
اعتبارها تعويضاً عن خسارة لحقت بصاحب المال .

ولا نريد أن نحوص هنا في آراء الفقهاء وتقسيماتهم لأنواع الربا فحسبنا من ذلك أن أكل الربا أصعافاً مصاعفة محرم بجميع الشرائع في الوقت الحاضر ، وأن لإسلام لا يحرم أن يتقسم الربح بين صاحب المال ومستعمل المال قسمة عادلة لا ظلم فيها على الطرفين ، وإجراء المعاملة على هذا الأساس كاف لا تتطلب الحركة الاقتصادية على التسلف والثقة إل كذا هذا هو المقصود من التعاون بين أصحاب الأموال وأصحاب «المشروعات» والأعمال أما تكديس المال لاستخدامه في تسخير العامين فهو نكبة العصر الحديث والعاقبة تتبعه مصلحة كسرى ولا يتبعه تعطيل للحركة الاقتصادية سواء في عصر رأس المال أم في غيره من العصور

وحكم الإسلام في الاقتصاد القومي هو التوسط بين كثر الذهب والعصاة وبين الإعراض عن نصيب الإنسان من الدنيا ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ آتِسَاطٍ فَمَقْعَدُ مَرُومًا مَّحْسُورًا ﴾ (٧٥) ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَبْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٠) . ومثل هذا القصد هو لباب الاقتصاد للمجماعات والأحاد .

الإسلام والحضارة الإسلامية



الإسلام دين إنساني عام ، أو دين عالمي كما نقول في اصطلاح العصر الحديث ، يحاطب الأمم جميعاً فلا فرق بين أمة وأمة يمدى اليها نور الحق أو اللون أو اللغة ، فكل إنسان في حواشي الأرض أهل لأن يأوي إلى هذه الأحرار الإنسانية ، حيث شاء وحين يشاء .

﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً وناذيراً ﴾

﴿ وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيداً ﴾ (٧٢) .

هكذا أعلنها القرآن بكرامته دعواه عامة مد ألف وأربعمائة سنة ، وهكذا أعلنها النبي ﷺ وحلفاؤه برأشدهم وتبعوهم الأبرار في صدر الإسلام ، ولم يمض ربع قرن من التاريخ الهجري حتى قامت بينات الوقع على حقيقة هذه الدعوة الإنسانية الإسلامية ، فدان بالدين الجديد أسس من جميع الأقوام والسلالات ، ولم تنقص على الصحابة ثلاثة قرون حتى كان في عداد المسلمين ساميون وآريون وحاميون وطورانيون عرب وفرس وترك وهنديون وصينيون وإفريقيون من السود والبيض .

هذه هي البنية العنصرية أو الواقعية على «عمومية» الدين ، وهي بيته بغيرها للإسلام بر الأديان الكتابية وغير الكتابية ، ونسب أن سطر إليها من وجهتها الصحيحة ليعرف حقاً أنها مرة قد انصرد بها الإسلام

بدين من الأديان الأخرى لم يكسب أمة ذات كتاب عريقة في الحضارة ، وإنما كانت الأديان مقصورة على العنصرية القومية أو على تحويل الوثنيين الذين درخوا على عبادة الأصنام وما يشبه الأصنام من رموز القوى الطبيعية

فالموسوية قصرت دعوتها على العمريين أو اليهود ، ولما قام المكابيون ليكرهوا قبائل
البادية على قبول الشعائر اليهودية كانت هذه القبائل رثية معروفة في الجهالة ،
وكان المكابيون يؤمنون بالإله «يهوا» ملكاً تجب له الطاعة على رعاياه . وكانوا من
أهل هذا يسمون أمراءهم رؤساء كهان ولا يسمحون لهم بنقب الملك وشارته
ومرسمه . فأكبر القبائل على قول سلطان «يهوا» إنما كان عندهم بمثابة الخصوع
السياسي الذي يلزم لأجانب والعرباء كما يدرم أبناء لأمة وأهل السلالة

والبرهمية طلب ديانة قومية عنصرية حتى خرجت منها المحلة البوذية ، فصجحت
في تحويل الوثنيين إليها في الصين واليابان ، ولم تحول إليها قط أمة ذات كتاب .
والمسيحية حوكت إليها الرومان وغيرهم من الغربيين أو الشرقيين ، ولكنهم كانوا
جميعاً من الوثنيين الذين وقفوا عند خطوات الدين الأولى ، ولم يجاوزوها إلى عمائد
أهل الكتاب .

أما للإسلام فقد حول إليه على خلاف ذلك أعرق الأمم في الحضارة وهي لايمان
بالعقيدة الكتابية ، فأسلمت فارس وأسلمت مصر . وهما على التحقيق أعرق أمم
العالم يومئذ في تاريخ الحضارة ، وأولاهما كانت تؤمن بالله واليوم الآخر والحساب
والعقاب وغلبة الخير على الشر وحلول الروح ، وثانيتهما كانت تدس بالمسحبة
ويحمل لواءها في العالم القديم .

هذه العريضة ينفرد بها الإسلام بين جميع الديانات وهي آية العالمية والصالح
دعوة لأمم جمعاء ، سواء منها الأمم المعركة في الحضارة والدين أو الأمم التي لم تبلغ
بعد مبلغ الارتقاء في الحضارة والاعتقاد

إن هذه الحقيقة حليقة أن تذكر على الخصوص في عصرنا الحديث ؛ لأن سمعنا
فيه أناساً من المشركين يعترفون بقدرة الدعوة الإسلامية في أواسط القارة الإفريقية
ويسلمون أنها تجتث حيث لم يجحو ، وشاعت بعمر تشير حيث يخفون بعد
التشهير مسوت ، وكسهم يعدرون لأنفسهم بعدد يقبلونه ولا يفهمه الواقع وهو
موافقة الإسلام للقبائل المتأخرة بطبيعته وأنه قريب المآخذ عند «البدايين» من
سلالات الحضارة السود . . . وليس أصبح بتفصيل هذا العذر من تلك الحقائق التي

أثبتها التاريخ ، أو من تلك المرة التي انفرد بها الإسلام بين الأديان ، فدخلت في دعوته أعرق الأمم حصاراً بعد حصارها من الوثنية لأولى عدة قرون ولم يحصل ذلك قط في تاريخ دين .

وترداد هذه الحقائق ثوث ووضوحاً كلما رجع إلى تاريخ الدعوة الإسلامية بين البلاد الآسيوية ، فإنها لم تعتمد على القتل ولم تعتمد على التشهير بقدر اعتمادها على القدوة الحسنة ولأمثلة العممية ، فلا تذكر الوقائع الحربية إلى جانب العدد الذي دان بالإسلام من أهل الهند والصين والملايا ، وعددهم نحو مائتي مليون . وكل ما يرويه التاريخ عن الفتان بين المسلمين وغيرهم في تلك الأرحاء فإنما حدث بعد أن أصبح المسلمون معسودين بالملايين ، وانه هز في جميع الأحوال قتال سياسة وليس بقتال إكراه على الدين .

إن الوقائع العممية هي الشهادة للإسلام بالصعبة الإنسانية العالمية ، ولا حاجة بالذين إلى شهادة أخرى منى ثبت له من تاريخه الأول أنه يصمم إليه شعوباً من جميع السلالات والعقائد ، ومن جميع الأطوار في الحصار والمعيشة البدئية ، وأن كتابه يحاطب الناس كافة . ويوجه رساله إلى كل سامع

هذه الخاصية الإنسانية باقية في صميم الإسلام يواجه بها الحصار العصرية كما وجه بها حصارات العصور الأولى ، وهي التي صعبت تلك الحصارات بالصعبة الإسلامية ، وهي التي جعلت تاريخ العالم من القرن السادس للميلاد إلى القرن الخامس عشر تاريخ الفكر الإسلامي والآداب الإسلامية ، ولم ينقص التاريخ بعد ذلك ؛ لأن للإسلام فقد « حصاه » التي لازمتها عدة قرون ، ولكنهما انفصلا لأن المسلمين تحفوا عن الركب ، وأصبحوا « غير مسلمين » إلا باللقب والعنوان .

بقول المؤرخ الكبير « توبسي » إن المسلمين يواجهون حصاراً العصرين متناقضتين إحداهما يسميها الرعة الهيرودية ويسببها إلى هرود ملك اليهود الذي قبل حصاراً الرومان بمشبهة الرومان في السكن والملبس والمعيشة ، والأخرى نزعة العلاء ويسببها إلى نساك إسرائيل الذين كانوا يصرون على التقدم وينكرون كل مخالفة العادات والموروثات .

ولو أراد الأستاذ «توبسي» أن تتوسع في الأسئلة لععم القول على الطبيعة الإنسانية في مواجهة كل حديث ومغالطة كل معيير

فاليهودية والتشدد طبعان في النفس البشرية سرران في كل عصر وتتقابلان أو يناقضان أمام كل دعوة ، وقد ظهرت هاتان الطبيعتان في صفات المسلمين منذ الصدر الأول للإسلام ، فكان منهم أبو ذر العفاري المتعسف المتسك ، كما كان منهم الصحابة الذين أقبلوا على معيشة الحصر واليسار ، وقال المسعودي عن بعضهم «إن الثمن الواحد من مراكب الربيع بلغ بعد وفاته خمسين ألف دينار ، وإنه حلف ألف فارس وألف أمة ، وإن عله طلحه من العراق بدعت ألف دينار كل يوم . وإن عبد الرحمن بن عوف كان على مراكب ألف فارس وله ألف بعير وعشرة آلاف من البعير ، وإن منهم من سى دوراً بالحجارة والشام والإسكندرية .» إلى آخر ما روى من أخبار يعلب فيها المبالغة على التقدير الصحيح

ويجى في العصر الحاضر يعرف الرحمة والهمادة كما يعرف الشدة والصراعة ، وموجه الحصار الأوربية بالبرعنين صف أو توسط بينهما ، تارة مع المحافظة وتارة مع التحديد ، ومن لم يتوسط ما تثبت بالمحافظة حتى الحمود أو يدفع مع التجديد حتى أصبح كالميت عن طريق ، وأحب هذه النزعات جميعاً كانت على اختلافها الذى شهده اليوم فى تاريخ كل دعوة ومواجهة كل تعبير ، فهى صيغة الناس لا تتبدل ولا تختلف مع الأزمنة بغير الصور والأشكال ، وحسباً أن يرى فى الإسلام مثلاً لها مع حصاره العصرية كما اتسع لها مع الحصار الأولى ، فإنما يعنى المسمين من الإسلام أن يضل كما كان عقيدة إنسانية عامة ، وأن يكون الإنسان مسلماً حقاً حين يشدد ومسلماً حقاً حين يترخص ، فلا يقطع الإسلام عن ربه ولا عن صرية من مريه حصارته ومعارفه وصاعاته ، ولا يكون المسلم حق عرباً مع حصاره العرب الحديث وهو لم يكن عرباً مع حصاره الفراعنة والفرس والروم

لقد كان الإسلام عقيدة إنسانية ودعوة علمية يوم تقطعت الأسباب من الأمم وتمزقت الأنساب من سى آدم وحواء ، فالنوم والدعوة الإنسانية على كل لسان حليق بالإسلام أن يجمعها فى كل قلب وأن يهدى بها إلى كل ضمير .

أثر الحَصَارَةِ الإسلاميّة في الحَصَارَاتِ الإنسانيّة



نشأت في العالم حصارات متعاقبة أو معاصره ، قبل طهر الإسلام ، كانت هناك الحصاره المصريه والحصاره البابليه والحصاره الإغريقيه الرومانيه ، وكانت في الشرق الأقصى حصاره الهند وحصاره الصين .

كل هذه الحصارات قد اردت رماً في التريخ القديم ، ثم آل بها الأمر إلى الفتور والاضمحلال ، ولم يكن لها من بقيه عند ظهور الإسلام غير ما حدثته من المصنوعات وأساليب المعيشه الماديّه .

أما العلوم والمعارف فقد ركبت أو احتجبت عن الدعوة الإسلاميه سبعة قرون ، وندثرت أوراق الكتب التي ألّفها حكماء يونان أو بقيت في حوره من لا يقرؤها ولا يفهمها ، وربما قرأها وحاول فهمها لحرمتها باسم الدين .

ورالت شريعه الرومان ، وهي تراث رومه الأكبر ، ثم تراث الذين تدرّبوا على الحكم في صلالها بعد روال السطوره الرومانيه ، وأصبحت ولايت الدولة القديمه مثلاً للقوصى واحتلال الأمن وثروات المقتنه والشقاق التي لا تهدأ في ماحيه منها ، لا لتضطرب وتضطرم في فاجيه أخرى .

وجاء القرن السادس للميلاد والعالم لحاصر لا تفرقه من الهمجيّه إلا أساليبه التي نعمها بالوراثه ، الآليه لصنع الكساء وطهر العدد .
وهنا ظهر الإسلام .

فإذا أردنا أن نلخص أثره في حصارات السبقه فخلاصه هذا الأثر في كلمات معدودات أنه أحيّاها وجعلها «حاصره» بعد أن كانت من بقايا الماضي المهجور .

أما الحصارات التي تتابعت بعد ذلك فليس منها حصارة واحدة حلت من آثار الدعوة الإسلامية ، وليس منها حصارة واحدة كانت نتج طريقها الذي اتبعته لو لم تسبقها الدعوة الإسلامية إليه .

شأن الحصار الإسلامية في الرقعة الوسطى من الفترات الثلاث التي تألف منها العالم القديم ، بعد أن كانت هذه الرقعة حائراً فاصلاً بين حضارات الشرق وبلغرب حاشيت فيها الحجة فأصبحت كالعروق الحية التي تنقل الدم في سبيل واحدة ، ولم يكن في المغرب شيء يعطيه في ذلك العصر ولكنه أحد من المشرق كل ما عرفه وأحسن الحاجة إليه .

واحتج محصل العلم الإسلامي كلها في هذه الرقعة المتوسعة من الكرة الأرضية ، ولم يبق علم عرفه الإنسان قبل ذلك ، لا وهو معلوم بين أشتاتها ، وتجمعت ربه الثقافة الصينية والهندية والفارسية واليونانية الرومانية في ظل دولة واحدة ، فحق بها أن تسمى خلاصة حصارات الإنسان ، بعد أن كانت حصارات متفرقة لهذه الأمة أو تلك ، ثم عمل تارة وتصل تارة أخرى من بعد .

وبررت حكمة اليونان من قسورها المظوية ، وكأنما تكفل أثناء الإسلام العرباء عن القارة لأوربية بفعل حكمتها العليا من طرفها الشرقي إلى طرفها الغربي في الأندلس وفريضة الشمالية ، فلم سمع الأرسوب بعلقه يونان أحدهم من ألد المسلمين في العرب قبل أن يعرفوا كلمه من لغتها ومصفاها

أول أثر بل كبر أثر ، لحصاره الإسلام في الحصارات السابعة بها هو أنها جمعتها ووصلت بينها وجمعها أمانة إسلامية واحدة ثم أدت هذه الأمانة أحسن أدائها

ولم يكن ذلك حثاً لراما لو لم تكن دعوة لإسلام قائمة لاستحياء ذلك الحصارات وتحصيلها ونحوه عليها وإعدادها ما يأتي بعدها وينمها أو يريد عليها

كان من الحائر جداً أن تقوم على الرقعة الوسطى مرة تقصى على ما بقي وتحت المصطفى عن الحاصر والمستقر وتعيش فترة من الزمن ثم تنطوي في ظلام من بعده ظلام

لكن لحصاره الإسلامية لم يهدم شيئاً كان قائماً يوم ظهورها ، بل أعادت إلى البناء ما تداعى وتهدم ثم رادت عليه ، فاستقام عزم الإنسان في طريقه عبر مقتصب ولا معطل ولا محتاج إلى جهد في الاستعداد والتحديد

ومن القرن السادس للميلاد إلى القرن العشرين لم يشأ في العالم أثر جديد لا يرجع إليها بسبب قريب أو بعيد .

فاحاصرة لأوربية في القرن العشرين ترجع إلى عصر النهضة ، وعصر النهضة يرجع إلى ثقافة المسلمين في الأندلس وإلى الثقافة التي عاينها الصليبيون من الدول الإسلامية ، وربما كان كشف لأوربيين قدرين يومًا على الوصول إلى العالم جديد مع تطول الزمن مدافع من اندفاع التي مجتهدا لأن أما وصولهم إلى العالم الجديد كما حدث في التاريخ فيم هو على التحقيق أثر التراث الإسلامي في المغرب وشحنه ثم يكن لها مقدمات غير ذلك التراث وما تتبع منه أو تتابع بعده من لأحدث

ولم تصل الحاصرة الإسلامية إلى أمة شرقية ثم تركتها بغير أثر محمود في أطوارها وعاداتها ، فكنت شريعة المساواة درسًا مهددًا لشرع الطغاة في البلاد الهندية ، وكانت النقود بالرحاين ولتجر من المسلمين بشيرًا سمحًا لأحبال الهند وإحلال والعين التي يبيع أعصابها اليوم مائتي مليون من النفوس ، ولم يحدث مثل هذا لغير الدعوة الإسلامية مع بلاد اليهود في النشير والاسعير

وقد كان أثر الإسلام فيمن دانوا به معجزة لا يظير لها بين معجزات التاريخ

به حفظ بهم قوة من قوى لقومه ثم سهرم أمام الدول المعادية المسعدة لإحصاء من يقومها بملك والعلم والسلاح ، وعجب الباحثون من أين جاءت أبناء الإسلام هذه القوة بعد صياح الخد والسلطان؟! ، من بعد صبيح العلم والثقافة والتجرد من كل سلاح أمام المستعمر المزود بكل سلاح!!

ولم يشأ أولئك الباحثون أن يلتفتوا إلى مصدر تلك القوة - وهو منهم قريب - مصدرها العقيدة الإسلامية

وسر لعبة في العقيدة الإسلامية أنها انحدت بزية لم تكن يدين آخر ولا ثقافة أخرى وثلك امره هي أنها عقيدة شاملة تأخذ الإنسان كله ولا تقتطع منه جزءاً اسمه حاسب الروح أو حاسب الآخرة وتترك ما عداه من الخواص للجسد أو للدين

فهى عقيدة وبطوره إلى انه بما وبظام معيشة وآداب وسلوك ، وهى لهد لا تدع للإنسان جزءاً يسلمه للمحكم الأحبى وجزءاً يتجه به إلى الله . وقد وجدت عدداً سمح للمرأة أن نسلم جسدها لعل على غير عقيدتها ، وتسمح بلمحكوم

أن يسلم رعاياه لسيد من غير هوية وعبر ملته ، وسمح لمبتدئين بها أن يعيش في وطن لا معالم فيه لقواعد يمانه ؛ لأنه إيمان يفصل عن الدنيا ويرسط بالحياة الأخرى على عمر طريقها ، ولكن النفس الإسلامية لم تعرف قط هذه المحرقة هي كيان الإنسان فرداً أو جماعة ، فهي لا تحصى لتمسك عليها إلا وهي شاعرة بمسئولية هذا الخصوم مترتبة بمن يخصها إلى حين .

ذلك هو سر القوة التي استعاضها المسلمون من عقيدتهم ، فحفظوا بها على وجودهم واستطاعوا بها حين آلت الحصار إلى غيرهم أن يصمدوا لسيطرتها حتى تعود إليهم ، وليس أقوى من عقيدته تصور نفس وحدتها وعصمتها أن تتمرق بدداً أو تتمرق شعاعاً كلما رأت البؤلة ونعيرت طوايح الرمن بين سعوده وبحرسه وإقباله وإحباره ، وتلك هي عقيدة الإسلام

ويريد في هذه القوة أنها لا تقاوم الحصار إذا جاءت من جانب غير حائسها ، فهي موافقة لتقدم الحصارات وليسب عائقاً معرضاً في مسيرها ، وهي مالكة لأسباب التجديد كلما وجب التقدم من طور قديم إلى طور جديد ، وكأنيها - وقد وجدت نفس الإنسان - قد وجدت ناريج الإنسان فلا انصاع فيه بين ماضييه وتيه إلى آخر الزمان ، ولا داعية لتخلف عن ركب الحصار في عهد من العهود كدنا من كان رائدها على معاقب الأحياء ، وقد آمن المسلم بطلب العلم «ولو على الصين» فإغا يؤمن طمسه وإن تمدى به العهد في الرمن النفس ، ولا يقصر البعد على موقعه حيث كان .

ولسنا نحمد إلى بكنة من بكنة خمس حين نقول إن التوحيد في الإسلام هو مصدر قوته بجميع معانيه «توحيد الإله» ، وتوحيد النفس الإنسانية ، وتوحيد العالمين عالم الأرواح وعالم الأجساد .

بها حقيقة الحصار للإسلاميه ، أو العقيدة الإسلامية مصدر تلك الحصار ، وليست جناساً في اللفظ تستدعيه كلمة التوحيد

ورداً كتبه للإنسان مستقبل في عالم الإيمان بعصمه من هدد البدل الذي سيطره الحصار حديثاً على صميمه ، هل يكون هذا المستقبل لا بعقيدة توحده وتلم ما تبدد من وحدته ، وبصعده كما وصعت عقيدة الإسلام أبنائها من قبل في علم وحد تواجده نفس واحدة متمالكة ، والأوصال متماسكة الحسد والروح

أسبياً والسيطرة الغربية



قرأتُ كثيراً من الفصول التي كتبها المستشرقون باللغة العربية فلا أذكرُ نسي قرأتُ فصلاً واحداً منها، نصح أن يُقال إن صاحبه يكتب العربية كما يكتبها أحد أبنائها ولا يرجع ذلك إلى الوقت فإن بعض مستشرقين قضوا في دراسة العرصة أكثر من أربعين سنة ، وهي أصول من عمر بعض الكُتّاب الذين وُلِدُوا وتعلموا وأتقنوا الكتابة بلغتهم قبل الثلاثين!

ولا يرجع ذلك أيضاً إلى المولد والشأفة ، فإن الكُتّاب الشرقيين الذين وُلِدُوا في الهند أو في مصر يكتبون الإنجليزية ويشهد أسماء الإنجليزية الشفت أنهم يكتبونها كأحد أبنائها

كلا . ليست المسألة إذن مسألة وقت ولا مسألة مولد ولكنها هي الغالب مسألة منكه يمتاز بها الشرقيون ولا يصعب تحليل هذا الازدياد مع قدم عهدهم باختصاره والكتابة والتعبير على اختلاف أسانيبه ومع كثرة الاحتلاط بينهم قديماً يوم كانت القارة لأوربية هي عربة تنقل القسلة عن القسنة فصلاً عن الأمم والشعوب .

كتاب حديد :

يحصري هذا الخطر وأب أنراً كتب «أسبياً والسيطرة الغربية» مؤلفه «السرदार بيبكار» سمير الهند في مصر الآن وسفيرها في الصين قبل ذلك ، فإن سهولة التعبير فيه باللغة الإنجليزية لا تفوقها سهولة الكثيرين من الساسة الذين يتناولون أمثال هذه الموضوعات التاريخية السياسية من صميم الإنجليزية .

ولا يطوى الفرائض من الكتاب فصلاً أو فصلين حتى يتبين له أن المؤلف يملك موضوعه كما يملك قلمه ، ولعله من أحمق هذا يستطيع أن يقول ما يريد كما يستطيع أن يريد ما يقول .

يبدأ المؤلف دراسته للسيطرة العربية من عصر الرحلات الكشفية ، ولكنه يعود بها إلى العصر السابق لهذه الكشوف وهو عصر الحروب الصليبية ؛ لأنها فاتحة الاحتكاك بين العرب والشرق في القرون الوسطى فاتحة الحجة الأولى من محاولات السيطرة على آسيا تحركت مع العروة الصليبية واستمرت معها إلى نهايتها

وقد انتهت الحروب الصليبية حين شغلت الممارة الأوربية فيما بينها بالمارعات الدينية وما افترد بها من النضال العنيف بين سلطان الدين و سلطان الدولة ، وعادت هذه الممارعة بعد زوال الخطر المتاجيئ من ناحية الترك مد فتحة القسطنطينية

و قد تحولت خمسة من العزود العسكرية إلى عزود التشهير والدعوة إلى الإلحاح فانتشرت بعثات المبشرين في أقطار الشرق من أدياها إلى أقصاها ، ولم يحسن غير قليل حتى بدأ عصر لسيادة الفعلية مبدئاً بالتحارة ومنتزحاً منها إلى الاستعمار بقوة السلاح

سيطرة الاستعمار تتوقف :

ودامت سيطرة الاستعمار على أشدها إلى فترة متوسطة من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، فتوقفت شيئاً فشيئاً أمام عاصم طارئ من جانب العرب ، أحدهما ظهور أمريكا في ميدان الشرق الأقصى ، والآخر عامل الحرب العظمى في سنة ١٩١٤ ، وهي الحرب التي سمي بالعالمية ويعتبرها الأمريكيون حرباً داخلية أو حرباً أهلية بين الغربيين

ظهور أمريكا في ميدان الشرق الأقصى كان بمثابة دعوة قوية لكبح مطامع اليابان وألمانيا ، وكلتاهما كانت تطمع في الاستيلاء على أقاليم جديدة من الصين ، أو كانت تطمع على الأقل في كسب الامتيازات الاقتصادية على الفرد ، وكانت

السياسة الأمريكية ترمى إلى الانتفاع بالمزيد العامه المشتركة بين جميع الدول ،
فدعتهم جميعاً إلى التعاقد على سياسة الباب المفتوح بحيث يتمتع الاستيلاء على
الأقاليم كما يتمتع احتكار المرافق والامتيازات

أما حرب العظمى فقد زلزلت مكانة الاستعمار بين الشرقيين وكسرت وحدته
وأبررته في صورة غير تلك الصورة الرائعة التي تمثل بها رمزاً في أعين الآسيويين
وعند الحنود لوطيوس الذين شهدوا ميادين القتال في العرب وقد برعوا في
موسمهم ثقنتهم «بالصاحب» أو برئيس وكذا أن يعقد بينهم ما كان له من الهيبة
والوقار

عوامل غيرت موقف الشرق :

والمؤلف المدير يبسط هذه العوامل في سق جميل وسلس دقيق ، ثم لا يدعها
حتى يقربها بالعوامل المصادرة لها ، وهي العوامل التي غيرت موقف الشرق من
العرب وكان لها أثر فعال في نظرة كل منها إلى الآخر .

وأول تلك العوامل أن الأوروبيين أخذوا يعرفون شيئاً عن حصاره الشرق وما أشأنه
من الصاعبات الأليقة كصناعة الحرب وحرير وورق الخردل ونبات الطعم والشي
وما إليها . فزال من أذهانهم ما يوهموه من همجية الشرق وتحلقه في معشاة
حصاره

ووافق هذا الوقت ترحمة الثقافة الشرقية من دسسه وأدبه ، فأقبل عليها طائفة
من المفكرين وأعجب قولتهم بفكرها الروحي الذي لا معجرات فيه ولا حواشي
للصحة . وحشي عرب منهم فئة هذه الثقافة فصدى فيلوف في محاورته من
الموسى فلم يره من سقره وكعشيقه على نحو يرمي الدين يصفونه أهل النص
بالسحابة تنصلي حصارهم على سائر الحضارات .

ثم كانت الثورة الفرنسية فعمت مبادئ ملاد الشرق وتمكنت بين العربيين
أنفسهم وشاعت بينهم أدب جديدة عن حقوق الإنسان ، وشعروا بالحاجة إلى
سويج الاستعمار بصروب من المعادير والتعلات ثم شعروا بالحاجة إليها قبل
ذلك

و اضطرب الشرق بتيار الوطنية الحار فانبعث فيه كبرياءه بترائه القديم ، وثبت دعاته وشعوبه بحق تقرير المصير ، ورادهم تشبثاً بهذا الحق وحوود لألوف من الوطنيين المتعلمين من تدريب على وظائف الإدارة في حكومات الاستعمار ، على استعداد للعمل في حكوماتهم المستقلة

سلاح في يد الشرق :

وعرف الشرقيون سلاحاً ماصياً يشهروه على قوة الاستغلال وهو سلاح المقاطعة ورفض التعاون مع السيطرة لأجنبية ، وكان سلاحاً فعالاً كما ثبت من حوادث هونغ كونغ في الصين ومن حملة المقاطعة الهندية

ومن العوامل الحديثة التي أضافها المؤلف إلى ما تقدم تطور الحركات اليسارية في الأمم الأوروبية وقيام الثورة الشيوعية في روسيا .

والتفت التفاتة دقيقة إلى التفرقة بين الدعوة الوطنية والدعوة الآسيوية التي تردت في الزمن الأخير فهذه الدعوة الآسيوية لم تكن معروفة قبل الحرب الحاضر وليست هي من قبيل الدعوة الوطنية التي انتهت في القرن الماضي ، ولكنها تصامم آسيوى يقابل التصامم الأوربي في هذه المرحلة من مراحل السياسة العالمية

قال المؤلف في تعقيبه على هذه الآثار المتبادلة بين الشرق والغرب ما فحواه أن بعض الساقدين الأوربيين لا يزالون يؤمنون بأن الشرق شرق والغرب غرب وأن الشرقيين لم يسنهيدوا من علاقاتهم بالثقافة العربية أثراً باقياً ثبت على مر الأيام بعد استقلال الشرقيين بحكم أنفسهم وحروجه من سيطرة الغرب مباشرة على حكوماتهم

لإفادة من علوم الغرب :

ويعتقد المؤلف أن هؤلاء الساقدين يفترون إلى الأمور نظرة سطحية ، وأن الزمن وحده كفيل بتصحيح أوهامهم وقرار ما سوف ستقر من علوم الغرب وصناعاته وشرائعه في مستقبل الأمم العربية ، وسوف سجنى للعبان موقف الديان الكسرى في الشرق أمام الأطوار الفكرية التي انتهى إليها تقدم الغربيين ، وسوف يتحقق مرة أخرى أن حصر الحكمة في ثقافة الإغريق أو ثقافة العرب حديث تصييق لحدود الطاقة الإنسانية تنقذه وقائع التاريخ .

المؤلف يتعجى الحقيقة وحدها :

إن كتاب «آسيا والسيطرة العربية» يقع فى أكثر من خمسمائة صفحة ، لا
بحسب صفحة منها من واقعة تاريخية أو رأى أو تهيد لسيعة تسبقها مقدماتها ،
فليس من المستطاع تلخيصه فى صفحتين إلا على سبيل الإشارة وإجمال
الموضوع كله فى حدوده الوسعة .

وإنه لمن التوفيق الحسن أن يتناول هذا الموضوع المتشعب كاتب له ما للمؤلف
البحاث من الاطلاع الواسع على التاريخ ومن الخبرة لعمدية بسياسة الغرب
ولشرق فى القارة الآسيوية من أقصاه إلى أقصاها ، وسيحمد له جهد القيم
أنشاء لشرق كما يحمده له أناس من الغرب يريدون الحقيقة ولا يجدونها فى
التصاميم التى يملها التحيز وتجرى مع الأهواء إلى عرص مسموم .

مؤتمر باندونج في الميزان



يحضرنا هذان السؤالان قبل الحكم على نصيب المؤتمر الإفريقي الآسيوي من النجاح .
السؤال الأول : ماذا كان يحدث لو أن طائفة من الساسة الأوربيين دعوا إلى عقد مؤتمر عام يحصره مندوبون من جميع الأمم في القارة الأوربية؟
والسؤال الثاني . ما هي النتيجة التي كانت منتظرة للمؤتمر الإفريقي الآسيوي على أحسن تقدير؟

أما الدعوة إلى مؤتمر عام للأمم لأوربية فلا نعالى إذا قلنا إنها لا تصدر من أوس الأمر .
وبها إذا صدرت لم يجتمع المؤتمر بعد الدعوة إليه بثلاثة أشهر أو أربعة ، وإنه قد تمضى السنة على نوحية الدعوة الأولى ولا ينعقد المؤتمر ، إذا انعقد على الإطلاق .
وأما النتيجة التي كانت منتظرة للمؤتمر الإفريقي الآسيوي في أسبوع انعقاد ومن المحقق أنها لم تكن لتنتهى في تهدير أحد إلى انقضاء على الاستعمار كله بحره قلم ، ولم تكن لتنتهى إلى إلغاء الفوارق بين الأجناس البشرية قبل تفصيص المؤتمر ، ولم يكن منظور أن تروى جميع الخلافات في الرأي والشعور بين الأمم الإفريقية والآسيوية بين ليلة ونهار ؛ لأن هذه الأمم تقرب الثلاثين وتجمع أكثر من ألف وخمسمائة مليون من الأجناس البشرية المتفرقين في أقطار العالم القديم .

للمؤتمر نجاح :

فإذا حضر في أدهنا هذا السؤال فمن اليسر جداً أن المؤتمر قد نجح ، وأن نصيبه من النجاح غير قليل .

فقد أدرك في دعوته بحاجتنا لا نحلم به الأمم لأوربية التي تدعى لنفسها قيادة
حصارة الإنسانية . وها هي دى الدعوات بعد الدعوات تبحث هناك سرّاً وعلاوية
بين أقطاب الدول الكبرى ولا تنهى إلى اجتماع ثلاثة أو أربعة من الرؤساء ، فضلاً
عن ثلاثين وأربعين

وقد عمل المؤتمر الإفريقى الآسيوى كل ما استطاعه دون المعوقات التي لم تكن
في حساب أحد من أعضائه أو غير أعضائه فقررت المشكلات التي يواجهها وحده
موقعه من كل مشكلة منها ، وأشأ قبل هذا وذاك كياناً عالمياً حديثاً لم يكن له
وجود في العالم ، منذ أول عهد التاريخ .

قراراته عن الاستعمار :

ولا نخفى عن أنفسنا أن قراراته عن الاستعمار كان يصح أن تفرع في قالب أصرح
وتقرب إلى رسم خطة العملية من القلب لدى ثم لا يصدق عليه ، وبكنا لا نرى في
التوفيق بين وجهات النظر على هذا الأسلوب حرجاً كبيراً يد ، ندرك أنه أول اجتماع
بين صحاي الاستعمار وأنه يجمع ستفرقت بين ألوف الأميال ومئات الملايين

ولا شك أن المؤتمر كان عموماً قوياً للصميم الإنساني ، أو للصميم لعالمى في
الشرق أو الغرب ، لمسألتين كبيرتين من المسائل التي تضح فيها طريق المستقبل أمام
جميع الشعوب ، ولا بد أن تصاف إليها مسألة فلسطين التي لا تزال في حاجة إلى
مزيد من الحزم والتوكيد

كان عموماً قوياً للصميم الإنساني في مسألة الشعوب التي سببت حتى تقرير
المصير ، وهي مسألة الأجناس الملونة أو مسألة انفريق بين البيض والصفر والسود
فانهزم السور الذي كانت تختمى وراءه دون الاستعمار وأصحاب المداهب الرجعية
في مسألة الألوان ، وانكشف الميدان وراء تلك السور عن موقف ضعيف يرداد مع
الرمس ضعفاً ولا يستطيع الثبات عليه

شخصية المؤتمر :

ويعتقد أن المؤتمر قد أثبت وجوده فعلاً في كثر من المواقف التي تحولت إليها
الدول العاصرة الكبرى حتى الآن .

من ذلك أن هذه الدول قد تحولت عن مقاومته ومحادثة دعوته إلى خطة المجاملة والتشجيع على حضوره أملاً في كسب الأتجار وانتفاء العداوات بهذه الخطة الحكيمة ، ومن قرأ التعليقات الأولى على الدعوة إليه سم بحامره الشك في النيات التي كانت تحفيها وأنها السعي خصي إلى الإحباط والتعطيل

ومن آثار «ساندو» مسلك الدول الكبرى في المؤتمر الذي يسمونه مؤتمر «السياتو» ، إشارة إلى تعظيم المعاهدة بين الدول في الشرق جنوبي من المقارة الآسيوية .

فقد كان الغرض من اجتماع هذا المؤتمر أحياناً أن يقرر القواعد العسكرية واتفاق القيادة وقيام الحاميات المختطة في جهات معلومة من آسيا الشرقية الجنوبية ، وكان المقصود بالاجتماع أن يوجد لآسيا في الشرق جنوبي نظام على مثال نظام الدفاع من شمال المحيط الأطلسي المعروف بالميتو .

وكان المروص أن السياتو مسحة آسيوية من الساتو الأوروبية ، وأنها ستحدو حدود في الأصول والصروع

فمن تقرر قيام المؤتمر الإفريقي ، الأسوي توقفت تلك المشروعات في انتظار الخطوط التي يرسمها مؤتمر لآسيويين وإفريقيين ، أو في انتظار الوجهة التي منحهمها والبطرة التي يضربها إلى تلك المشروعات ، ولا نظرها تتم بعد اليوم إلا مع الاستئناس بالشعور لمبول نحوها في كل من القارتين الشرقيتين

الولايات المتحدة والصين :

ولم يحف على أحد أن المؤتمر لإفريقي كان له أثر ظاهر - قس انعقاده - في مسلك الولايات المتحدة الأمريكية نحو الصين ، وأن هذا لأثر قد ارداد ظهوراً من الحاسين بعد اجتماع المؤتمر ، فأعلن رئيس وزراء الصين أن شعبه لا يصمر العداة للشعوب الأمريكية ، وأعلنت الولايات المتحدة من جانبها رأياً بتقدم بعصبة السراع رويداً رويداً إلى التفاهم والوفاق

ولم يحل المؤتمر من أن أثر بؤره له في مسألة الأحلاف العسكرية التي انقسمت فيها آراء الأمم لآسيوية ، فخلاصة الرأي في هذه المسألة أن الأحلاف العسكرية

كما قلنا في مقالين سابقين - ضرورة عيئة لا تدجأ إليها الأمة ، خرة وهي مالكة برمام احتيا هـ ، وأنها تمنع "عالم من الآن ميدان حرب منفساً إلى معسكرين ستعد كلاهما للمقتال كأ الحرب واقعة لا يعورها غير الإعلان ، أو هي واقعة يعبر إعلان!

وقفه من الأحلاف :

فهذه المسألة قد أقيم فيها أحد العاصل بين "نصار والمعارضين على أثر المناقشة بين الجنرال كارلوس رومبولو مندوب العليين - والبديت حزنهر لال مهرؤ - رئيس الوزارة الهدية ، فكان كلام مندوب العليين بمثابة اعداد عن المخالفة العسكرية الى لا مناص منها بحكم الضرورة ، وكان قرار يؤتم بعد ذلك في مسألة السلام والأسلحة الذرية ذليلاً على صدام الأمان من هذه المحالفات وهذه التقسيمات "لحربية" بين الأمم والبلاد ، وإذا تبين من شعور الأمم لآسيوية جميعاً أنها لا تريد التحالف العسكري تشجيعاً للعدوان وأنها تستخدم قوتها على بقيص ذلك في مقاومة العدوان - والمحالفات العسكرية باقية في نطاق الأمان

أفضل من المؤتمرات :

وصفوة القول في أمر هذه الاجتماع التاريخي الصادر أنه حير من كثير من المؤتمرات لدونية التي عرفتها في التاريخ القريب أو هي العهد الأخير ، وأن نصسه من النجاح لا يقل عن نصيب مؤتمر منها في المقاصد التي تعقد من أجلها المؤتمرات

في ذاكرة الأحياء عشرات المؤتمرات لم تعمل في برامجها لرسومة بعض ف عمله المؤتمر الإفريقي الآسيوي في برنامجها المرسوم ، وليس في ذاكرة الأحياء مؤتمر عالمي قد اجتمع وانفص على نتيجة نوفى من هذه النتيجة الى حققها الإفريقيون والآسيويون وهم يحطون خطوتهم الأولى في هذه المؤتمرات .

حادث عظيم :

إن الدعوة وحده مجاح ، وإن استجابة الدعوة نجاح أتم وأكبر ، وإن انتظام المؤتمر في حلال انعقاده بين التيارات المتصارعة ، والدسائس الخفية والمناورات ، المكشوفة أضح

ما توقعه المتوقعون وتعامل به المتعائلون ، وسندكر حوادث النصف الثاني من القرن
عشرين بعد مئات السنين فلا يسي في مقدمها هذا الحادث العظيم
كتاب في طبعته الأولى ، ولكنه كتاب مرتب صوب وليس بأشنان من العناوين
وخطوط

وكاد ينسى لهذا الكتاب أن يظهر أولاً ليتم به ما نقص وورداد عنه ما يحتاج
إلى الريادة ، وقد ظهر على خير ما يتظر ، وسيظهر مع الزمن على خير ما ظهر لأو
مره ، وسيقرأ فيه العالم سقراً جديداً من أسفار التاريخ

بعد انقضاء عام على مؤتمر بانك ونيج ماذا حقق المؤتمر من أهدافه ؟



لما انعقد مؤتمر « بانك ونيج » في السنة الماضية كان مجرد انعقاد تطوراً كبيراً في تاريخ الشرق خاصة وفي تاريخ السياسة العالمية على الإجمال

لأن الدعوة إلى مثل هذا المؤتمر لم تكن مما يحظر على الناس إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ولم يكن من الخلد أن يشتعل الرعماء المسئولون بالدعوة إليه ، لأنها دعوه تحاب ، وإذا أجبت لم يكن من عجيبها من لقادرين على عمل شيء باليدين عن شعوبهم فصلاً عن حكوماتها ، وكثيراً ما كانت تلك الحكومات في أيدي الأجانب المستعمرين

فإذا لم يكن من أثر لمؤتمر لآسيوى الإفريقى لا نستحيل هذا « التطور » التاريخى العظيم فهو أثر حدير بالاهتمام والبطر إلى نتائجها فى زمن قريب وهذه نتائجها خلال سنة واحدة ، تدل على تغير فى كل اتجاه من اتجاهات السياسة الدولية ، خارجة كانت أو داخلية :

تدل على تغير اتجاه سياسة الكتلتين الشرقية والغربية نحو شعوب آسيا وأفريقيا

وتدل على تغير فى اتجاه سياسة الكتلتين إحداهما نحو الأخرى

وتدل على تغير فى علاقات الشعوب الآسيوية والإفريقية فيما بينها

(١) اتجاه الكتلتين :

أما التغير فى اتجاه سياسة الكتلتين نحو شعوب آسيا وأفريقية فمن طواهره الواضحة أن الدول الكبرى أصبحت تتجه إلى الشعوب الشرقية فى معاملاتها التى ترتبط بها .

ومعنى ذلك أن هذه الشعوب الشرقية أصبحت ذات مكانة علمية معترف بها لا يتأتى لمن يتجاهله أو يتخطاه أن يثق من نجاح خطة يجرى عليها مما يمس شئون الشرق عامة أو شئون كل أمة فيه على حدة

كاتب الخطة الشائعة قبل ثلاثين سنة أن يكون النضام على مسألة من مسائل الشرق موضوع بحث بين الدول الكبرى لا يستترك فيه الشرقيون وكذلك يقسمون الأقاليم في القاريين إلى مناطق نفوذ يسادلون المدفع فيها على غير علم أو موافقة من أهلها

واليوم لا يستطيع دولتان كبريان أن تتفقد على شئون أمة شرقية - مهما صغرت - بغير مشاركتها وحضور ساسة المخاريم من قبلها للسياسة عنها

وأصبح يرى كبار الزعماء في أمريكا وروسيا وإنجلترا وفرنسا وبلجيكا وروسيا والشرق ويباحثون ساسها كما يوررون عواصم العرب ويباحثون نظريتهم فيها - وربما كانت الريارات للعواصم الشرقية أكثر وأهم من الريارات للعواصم العربية - بل وربما حارب أن يقول إن السبعين في صميم القدرة الأوربية أكثر اليوم من التسعين في افارتين الآسيوية والإفريقية ، وهذا إلى سبب قليلة ثم يكن فيهما شعب واحد لا يعد من لأنواع الدولة من دول الاستعمار ،

ففي القارة الأوربية اليوم أم لا تُبرم شيئاً ولا نقضه في حاسة أمورها وعلاقاتها بغير إذن الدولة التي تشرف عليها أو تساعد

وليس في أسب على اختصاص ولا في البلاد المستقلة من إفريقيا ، أمة مصطوره إلى مثل هذه «التبعية» نارة لأمريكا ونارة لإنجلترا ونارة لروسيا ، وإذا وجدت لامة الآسيوية أو الإفريقية مستقلة التي تربط بإحدى الدول الكبرى في عمل من أعمالها فهي مسألة احتير على حسب المواقفة بين الظروف ، ولست مسأله اضطراب أو تقليد «رسمي» بحكم مركزها السياسي ، كما كانت الحال قبل ثلاثين سنة !

وكان المظنون - مثلاً - أن الصين تخرج على سياسة روسية لاشتراك الدوليين في دعوه جماعية واحدة ، هذا ياتصين تعمل ما ترصده روسيا وما لا ترصده في

علاقتها بأمريكا وبريطانيا العظمى ، وفي نظام الحكم الداخلى ومبادئ السياسة
الخارجية ، وتسبق الكرملين إلى بعض الخطط ولا يكاد الكرملين أن يسبقها في خطة
من خططه العالمية .

وحدث في شمال إفريقيا ما لم يكن يحدث قط بين أواخر القرن التاسع عشر
وأوائل القرن العشرين .

حدث أن فرنسا تعترف باستقلال الشعوب وتتصاهم مع قادتهم وترسل المدربين
من كبار وزرائها إلى عواصم تونس و الجزائر ومراكش التي أعيد سلطانها إلى عرشه
بإرادة شعبه .

وكل أولئك تعبير واضح في موقف الكتلتين من شعوب القارتين . تعبر معناه أن
شعوب هاتين القارتين قد أصبح لها كيان عالمي وإرادة مستقلة يتوقف عليها كل أمر
من أمورها العامة ، ولا يكفى فيه أن يتأثر بالتفاهم عليه أصحاب «مناطق النفوذ»
من دول المستعمرين

(٢) بين الكتلتين :

وهذا أسلما في مقال الأول عن مؤتمر «باندونغ» أن استقلال شعوب الشرق
بسياسيتها جديدة للدول الكبرى نفسها من عوائل مطاعمها ، وومسلة محققة إلى
توحيد أركان النظم في المشرق والمغرب ، باختيار الكتلتين أو على غير اختيار مهما

إن الخطر الأكبر على النظم إنما كان ينشأ «أولاً» من السراع على المطامع في البلاد
الشرقية ، ويأتى «ثانياً» من الاعتماد على تسخير الشرقيين جوداً وعملاً ونعرات
وأموالاً لمساعدة هذا الفريق أو ذاك في حربه للفريق الآخر

وكانت كل دولة كبرى على يقين من تسخير طائفة من الشعوب الشرقية في
حروبها وتدير لوزمها العسكرية من الحاميات ولأيدي العاقلة ، أو من المواصلا
وتأمين طرقها البرية والبحرية والجوية .

أما اليوم فلا توجد دولة كبرى تستطيع أو تزعم بيتها وبين تمسك أنها قادرة على
تسخير الشعوب الشرقية في حروب لا تعبها

وهذا التردد سبب قوى من أسباب التردد هي الإقدام على الممارعات والحروب ،
وسبب أقوى منه لعمل الإيجابي على فصل المشكلات واجتثاث المزعج الذي
يحشى من جرائره على السلام .

وبلوا هذا التردد لانتقلت السياسة الدولية في أساليبها العنيفة ومضت كل دولة
تجمع من حولها الأتباع ولأدب وتدخلها في معسكرها من الآن قبل سنوب
القتال ، وكان تقسيم المعسكرات على هذا الأسلوب العنيق خطوة في طريق الحرب
لأنه أن تضعها خطوات سراع إلى النهاية المحتومة .

ولولا هذا التردد لما حصل هذا التقارب المباشر بين سياسة الكتلة الشرقية وسياسة
الكتلة العربية ، وهو تقارب لم يصل بعد إلى قراره المأمول عند الحاسين ، ولكنه قد
ابتدأ في طريق غير الطريق العنيق ، ولا متناهي له من الاتجاه إلى وجهة غير وجهة
التعويل على التسخير وتقسيم المعسكرات علانية بين الفريقين

(٣) وبين شعوب القارتين :

وما سعى عن غير الاتجاه في السياسة العالمية أن شعوب القارتين تعتمد في
علاقات بعضها بعض على التفاهم والتشاور وبحري في تفاهمها وشاورها على
سنة المساواة والإحياء .

ولا يزال ذكر الساعة ما كان يقال عن الواعث احمية إلى عقد المؤتمر الآسيوي
لإفريقي من قبل الدولتين العظميتين في آسيا ، وهما الهند والصين .

فقد رعموا أن هذا إثم أقيم لمعيب يعود الدولتين على القدرة أو لتقسيمها بينهما
إلى «مناطق نفوذ» جديدة على نحو المناطق العتيقة!

وقد كان هذا الزعم من مبدئه ظاهر المصلا ، لأن الدعوة إلى المؤتمر قد اشتركت
فيها إندونيسيا وباكستان ، وعدة كل منهما تقارب مائة مليون ، ولم تكن إحداهما
لقمة سائعة لدول مستعمرة في إبان عصر الاستعمار حتى يمكن أن يقال إنها
مقطع سهل لحارة من حياتها في فارة الثورة على الاستعمار ، ولكن الواقع كان أسغ
في التقدير والتفكير في الدلالة على أعراض المؤتمر ويبت الدعين إليه ، فإن

الديوتين الكبيرتين لم تحلقا بها منطقة نفوذ في شبر من لأرض ، ولم تكسب إحداهما بكثرة عددها حقاً لا يكسه أصغر الشعوب الآسيوية أو الإفريقية ، وكان نفودهما ونفوذ أحواتهما منصرفين إلى غاية واحدة ، وهي التعاون على توفير حظ الشعوب في القارين من حقوق الحرية ومعالم الحضارة والثقافة ، ولم يعرف حتى الآن علاقة بين أمنين في العرتين حرج بها مؤتمر «بانسويج» من صيغتها باسم القوة أو الكثرة أو الرجحان في الشروع والعتاد

وحلاصة العدم في أمر «النيومر» أنه أسمر عن تمييز ملحوظ في اتجاه السياسة العالمية من جانب الكتلتين نحو القارتين ، ومن جانب كل كتلة في سياستها مع الكتلة الأخرى ، ومن جانب العلاقة بين الشعوب الآسيوية والإفريقية والعدم مسافة قصيرة من الرمان ، ولكن العام الذي يلحظ فيه مثل هذا التغيير خطوة كبيرة إلى مستقبل السلام .

الطفرة غير محال



من الأمثال التي شاعت في الرمن الحديث أن الطفرة محال ، وهو مثل - كائن
الأمثال - بتوقف على فهم معناه ، وقد يصدق أو لا يصدق على حسب المفهوم من
الكلمة المهمة فيه .

أما الكلمة المهمة في مثل فهي كلمة الطفرة ، مما هي الضمرة؟

إنك إذا سألت إنساناً من المتشددين في المحافظة على القديم والباطرين بعين
الحذر والتهيب إلى كل تغيير في أوضاع الأمور علمت منه أن الطفرة هي الطموح
إلى العتائم والهجوم على المجهول في سبيل هذا الطموح ، وبخاصة ما كان منه
مخرجاً بحماسة المنتهية والعيرة المتوثبة والتعمد إلى الأخطار في ثقة وصلابة
وإصرار ، على حد قول العننى الحكيم أبى تمام .

إذ هم ألقى بين عييه عزمه وبك عن ذكر العواقب حاسماً

وإذا سألت إنساناً آخر من غير المحافظين ولكنه من المتروكين المفرطين في التدبر
وعمال البروة علمت منه أن الطفرة هي كل عمل تعترضه الصعوبات وتقف في
طريقه العقبات ، ويقلق صاحبه فلا يستريح أو يكون له ما يريد

ولكنك إذا أردت أن تعرف أن هذه الطفرة محال أو غير محال فحوادث التاريخ
خير مقياس لما يمكن وما لا يمكن من مطالب الطامحين ودوى الهمم ولعرائم ، فإنك
إذا أحصيت الأعمال التي قيل عنها فس وقوعها ، بها طفرة مستحيلة ثم تمت
وخلصت وتبين أنها ممكنة لا استحالة فيها جاز لك أن تقول إن الطفرة كما يفهمها
هؤلاء غير مستحيلة وغير مدرة في التاريخ القديم أو الحديث ، ولا سيما الأعمال
التي يسعدنا من يكرهها ولا يريد وقوعها ، فهو يتمنى أن تكون مستحيلة ويصدق

أنها مستحيلة لأن المرء في كثير من الأمور يصدق ما يتمناه .

وجملة القول أن استحيل قبل وقوعه سهل ممكن بعد وقوعه ، كما قال أبو الطيب :

كل ما لم يكن من الصعب في البدء من سهل فيها إذا هو كان

ودولة «باكستان» إحدى هذه المستحيلات لمكانات .

كانت دولة الباكستان مستحيلة عند أناس كثيرين محنصين في اعتقادهم وغير محنصين ، وفي مقدمتهم من كانوا يكرهون قيام باكستان ويسرهم أن تكون أملاً مستحيلًا ، أو تكون أملاً غير معقول وغير رشيد .

ومهم من كان يحكم عليها بالاستحالة ويسى حكمه على أسباب يحيل إليه أنها من البديهيات التي لا تقبل المراجعة .

كانت مستحيلة لأسباب جغرافية ، فإن المسافة البعيدة بين شطرها الشرقي وشرطها الغربي مانعة هي رأيهم أن تنظم فيها الإدارة وتستمر فيها دعائهم الحكومة

وكنت مستحيلة لأسباب اقتصادية ؛ لأنها مضطرة إلى القروض الأجنبية للدفاع عن حدودها ، ثم تبحث عن تلك القروض فلا تجد لها ، أو يعجزها تحديدها بعد الجهد والحرص بشروطها الثقيلة فترهق سعيها وتعطل موانئها بما تسببه من بندك للجهود وتحتسبه من تلك الشروط .

وكنت مستحيلة لأسباب نفسية وحبوية ؛ لأن الأمم كما يقولون تخلق ولا تصنع ، وكل أمة تلفق كتابها من العبد وانقرب وتقتلع حدودها من جهة وتعرضها في جهة أخرى فهي عريضة جوارق ذلك التلويق .

كانت على الحزمة مستحيلة لكن سبب ولم تكن ممكنة لسبب واحد ، فإذا بأسباب الاستحالة كلها تروى ، وإذا بأسباب الإمكان كلها توحد من سبب واحد سم يكن حديراً عندهم بحد والضرر : وهو وجود الباكستان في قنوب أسئتها وبعابهم بإمكانها ، فكأن في عالم المكان والزمان ؛ لأنها كانت قبل ذلك في عالم الإيمان

كانت طرفة ، ولكنها لم تكن مستحيلة ؛ لأنها كانت طرفة عند من يكرهون قيامها أو عند الذين يحسبون قيامها ولكنهم يتهاونون ويترددون ، أما الذين وحدوها في نفوسهم حقيقة حية لا تموت لقد جعلوها سحرًا مدمومًا يصدق عنه قول البحرى

يعتلى فيها أرتيايى حتى تنقرهم يداى بلنس

فأمسى الليل وهى حلم وأصبح الصباح وهى عيد يتلاءم اليقظان

لا تسحبيل الطفرة إذن كما يقول الخمدون ولترددون ، ونكسب فى الواقع سم نكر
صفرة ؛ لأنها لم تحلق من خدم وحده ، بل حنقت بالآمن والعمل والصبر ولا تنظر
إلى اليوم الموعد

ربما ولدت الباكستان قبل ميلدها سيف وسبعين سنة ، وربما كان ميلدها مع مولد
عسكرة فى سنة واحدة ، وقد ولدت عسكرة سنة ١٨٧٥ وسرح منها الأقطاب
ابدين حملوا الباكستان فى مهدها ، وهم رحل يتولى أمورها الآن وهو السيد «لياقت
على خان» .

كان خروج الإنجليز من الهند أمراً مقدراً فى مصيره الرحل العظيم الذى وضع
أساس التعليم الحديث والتعليم العالى لأبناء الهند المسلمين ، ونعى به السيد
«أحمد خان» .

كان المسلمون هم أصحاب الثقافة وأصحاب المصنوع الذى بنواها المثقفون يوم
كانت الثقافة قائمة على العلوم العربية والفارسية ويوم كانت الدولة فى أيدى
«بايو وأرانرب» وطرأهم من سلاطين المسلمين ، فلما دخل الإنجليز الهند أصبحت
معرفة الفارسية أو الأردية أو العربية لا تغنى صاحبها فى الوظيفة كما تغنيه معرفة
الإنجليزية ، وأصبح معرفة الإنجليزية تستند فى مبدأ الأمر من مصدر واحد وهو
مدارس انشترين ، فأحجم عنها المسلمون وأمس عليها عمر المسلمين ، وعلم السيد
«أحمد خان» أن العاقبة صياح تقومه إن لم يتعمدو ويعمدو فى الدواوين والأسواق ،
فأهد بهم سائلاً : متى خرج الإنجليز من الهند فمن يحكمكم وأنتم لا تتعمدون؟
ومن يمرر منكم فى المجتمع المسمى وليس فى أيديكم من مراقب البلاد غير
القبيل ؟ تعلموا واعمدوا فى السخرة والصناعة ، ولا فمصيركم إلى الصياح

ولم يقلها مفترح ولا حاد : بل قالها معصنا وعاسلا ، وشجع دعوته إلى العلم
بإقامة المعهد الذى يتعلم منه صائب العلم ، وإبانه الطريق لمن يتوجس من أعمال
سجارة وأعمال الشركات والمصانع فى العصر الحديث

فلم تكن الباكستان حلماً كلها ، ولا طفرة كلها ، ولكنها لم تكن لتكون بغير الحلم الذي استخف به الحامدون المنرددون ، وبغير النظرة التي قالوا عنها إنها «مستحيل» .

وبحسبها «أدورا» أو شخصيات تتكرر في كل نهضة وسعة النطاق بعينة الآفاق ، فلا عسى في جمع هذه النهضات عن رسم الحماسة والأمل ، ولا عن رسم الروية والعمل ، ولا سثناء لنهضة وحلة من هذه الشريعة الخالدة . طفرة تصاحبها فكرة ، وأمل يقرن به عمل ، ثم لا امتحالة ولا مستحيل

كان جمال الدين الأفغانى ينطلق كالعصفه الشائرة بين أرحاء العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه . وكان يبذر بذور الثورة حيث حل وحسب رحى كأنه كان يحملها معه فى عبء السعوط ، وكان معه إمام عظيم لا يقل عنه فى القوة والهمة وهو محمد عبده تلميذه الكبير ، ولكنه كان يحالعه فى الطريقة وكان يرى على الدوام أن تعميم عشرة من أمريدين يعلم كل منهم عشرة من أمثاله يفتح العالم الإسلامى حيث لا تنفخ الثورة العاجنة والهجوم السريع ، فكان أمتده وصديقه يجيبه بلسان العطف قارة ولسان المؤاخدة قارة أخرى : أنت مشط . . أنت مشط يا بنى فهل إلى الدعوة هدم إلى الفلاح ! .

لم يخطئ جمال الدين .

وتم يخطئ محمد عبده .

ولكن المطلب عظيم لا يدركه من يطلبونه من طريق واحد ، فلا بد من العيرة الملتزمة ولابد من العمل الثابت ، ومع هذين لا طفرة ولا مستحيل فى عظام الأمور

خَواطِر في الجُمهُورِيَّة



الناس جمهوريون ، ما لم يعرض لهم عارض قاهر فهم إذن ملكيون .
حقيقة تاريخية ، سبها الناس حتى استعبروها ، ولكنها من الحقائق التي يسهل
نكرها ؛ لأنها لا تحتاج إلى تعمق بعيد في أعوار التاريخ
كان أقدم الأنظمة جمهوريًا متطرفًا إذا صحَّ هذا التعبير ؛ لأن الصلة فيه بين
الحاكم والمحكوم أوثق وأقرب من صلة الأسباط . كانت قرابة الدم هي التي تربط
بين الرعي والرعية ، فكأنهم أسرة واحدة ، وأحقهم بالولاية عليهم هو أحقهم
بالموقير والطاعة من الجميع .

ثم جاء النظام الملكي في صورته القديمة ، بعد اتساع البلاد وتعدد القبائل
مُحكَّمة ، فكان اضطرارًا لا حيلة فيه .
ومن ضروراته «أولاً» ضرورة الفتح والعسة ، تلك الضرورة التي كادت تلجئ قبيلة
إلى فتح مواطن القبائل الأخرى ، فهي سيادة على الأجنبي وليست سيادة على
القبيلة الغالبة .

ومن ضروراته «ثانيًا» بعض العبادات الخرافية التي يفرصها الجهالة من جهة
وتفرصها السياسة من جهة أخرى . إذ كان الحاكم ملكًا وكاهنًا في وقت واحد ،
فكان يحكم بأمر الله لا بأمره حتى في ذلك الرمن السحيق
وكثيرًا ما كان الكاهن يحل محل الملك ، فيجعل الملك معبودًا أو شبيهًا بالمعبود ،
وكأنه بذلك يكرس من حيث لا يدري - حق الإنسان في التسليم على الإنسان ،
فلا بد من صفة إلهية لمن يريد أن يستريح لنفسه القوامة على العباد .

ومن ضروراته استكرره وجود الأنهار الكبيرة كالنيل والرافدين والكبح والينجستى
فى مصر وبابل والهند والصين والصام الملكى إنما استقر قديماً على بلاد الأندلس
الكبيرة ، لأن السياسة فيها تحتاج إلى سعة واستمرار وشمول للأرض التى يملكها
ملك الأندلس ، ولم تكن رخصة الأندلس يومئذ قد أصبحت علماً بتولاه الدواوين
المنتظمة التى يتعاقبها الموظفون بعد الموطعين ، من كانت السلطة الواسعة هى من
بتطلبه تنظيم النرى من الأندلس الكبيرة على تنوع السير

النظام الملكى والأديان :

ويمكن أن يقال إن الأديان الكتابية جميعاً جاءت بعد الأديان الوثنية فصرط إلى
النظام الملكى نظرة الرب والكراهية .

والإسلام يعرف الطبيعة ولا يعرف لوراثة الملكية ، وإشارات القرآن الكريم إلى
الملوك تدل دائماً على الرب واحداً ، ولا أشار إلى أخى الذى حول طابوت أن ملك
على سى ، سرئس كان تلك الحق ﷺ ، إن الله قد بعث لكم طابوت مذكراً فى أنى
يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله
اصطفاه عليكم وراده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء .

ولما طلب من إسرائيل ملكاً قال لهم صموئيل هذا يكون مخلصاً لك الذى يملك
عليكم يأخذ سيكم ويجمعهم نفسه ، لمواكبه وفرسانه ويجعل لنفسه رؤساء ألوف
ورؤساء خماسين ، فيحرقون حراثته ويحصدون حصاه ، ويعملون عدة حربه وأدوات
مراكبه ويأخذ منكم عذرات وطحالب وحبار ، ويأخذ حقولكم وكرومكم وريثكم
من أحودها ويعطيها لعبيده ، ويعشر ريعكم وكرومكم ليعطى حصانه وعبيده ، ويأخذ
عبيدكم وحواريكم وشبابكم حسان وحميركم ويستعملهم لشعله فتصر حوب من وجه
ملككم الذى احترقوه لأنفسكم فلا تستحب الرب فى ذلك اليوم

ولم يعرف من دين كتابى أنه يؤيد الملكية الوراثية ، وإنما قام ملك الوراثى على
السيف وعلى انتقاء لفتة حس نحشى خلاف الناس وشيوع الموصى ، ولا يكون
قول الحكيم فى هذه الحالة إلا اختياراً لأهل الشرب .

الملكية في العصر الحديث :

أما اختيار النظام الملكي الوراثي في العصر الحديث فهو مسألة ضرورة أو مسألة شكل وصورة ، وناريخه هي الفارة التي يحسبونها أقرب القارات إلى الديمقراطية مردحم بالشواهد ولأمثلة على اختيار الصرورة واختيار الشكل والصورة

والأمم الأوربية التي نحررت خلال القرن التاسع عشر إثم اختارت لها ملوكاً منها أو من حارجها ، لأنها نحررت بسلطان الدول الكبرى ، وكانت الدول الكبرى يومئذ متعافدة على حماية السلطة الملكية لمقاومة لمبادئ الثورية ، وتلك هي الحركة التي كانوا يسمونها بالحركة الشرعية تمجيراً لها من حركات العصب والتمرد ، فلم نحررت الأمم الأوربية الصغيرة وأعلنت استقلالها لم يكن في مقدورها أن تتحدى الدول الكبرى وتتخذ الحكم الجمهوري نظاماً لها على الرغم من تلك الدول التي حققت لها استقلالها .

ولم تكن الأمم المنحررة على اتفاق بينها في الداخل على أسرة من الأسر الوطنية أو دستور من الدساتير الديمقراطية .

فكان خيارهم للحكم الملكي الموروث أمسه شيء ، بالاصطرار .

دلالة اسم الملك :

والعجب الأعجب في الأمر نظام الحكم الملكي في بلاد الشمال التي تكاد تنفرد اليوم بالمحافظة على هذا النظام .

فاسم الملك نفسه معه بلعاب تلك الأمم «الجمهوري» أو «الشمعي» أو القومي . . .
وكلمة كنج "King" أي الملك في لغات الشمال تتألف من مقطعين كبير معنى الأهل والقوم والخمس ، ومعها «كايند» "Kind" و«كندر» و«كتلر جدرس» إلح إلح
ولقطع الآخر هو «رنج» gni علامة النسبة

فكلمة اسكند معناه الشمعي أو القومي أو الجمهوري وسمى كذلك لأهم كانوا يحترون الملوك بالانتخاب ، ولم يكن لهم حق توريث العرش لمن بعدهم إلا إذا احبارة حصاة معقلاء "Witenaginat" ولا يزال كلمة "Wise" وكلمة "Wit" بعيد معنى الحكمة والفضة هي تلك اللعاب

وقد تحول مجلس العفلاء أو الحكماء أو الشيوخ كبار السن إلى مجلس نيابي يسمى «اركسداج» يرجع تاريخه إلى أوائل القرن الخامس عشر، وقيل في وصف وظائفه إنه يختار الملك ليقمع السبلاء، والشعب والبلاء معاً يقمعونه ويحلونه إذا خالف عهده، ولم يكن ملك منهم يتولى ذلك، لا بعد مكتوب، ولولا العهد الذي انتزعه أكبر ملوكهم لمحدثين جتاف أدولف لما استوى على عرش بلاده.

والملك في البلاد الإنجليزية بقية من بقايا هذا النظام بين أم الشمال، وإنما انعطو بهذا النظام؛ لأن سلطان العرش عندهم دون سلطان رئاسة جمهورية، ولأنهم يجمعون حول التاج دولة واسعة الأطراف تتفرق فيها الأوطان والأقوام.

مسألة ضرورة:

وكذلك كانت بقايا النظام الملكي عند الأمم الأوربية مسألة ضرورة أو مسألة شكل وصورة، وبقي هذا النظام في أم الشمال على الخصوص؛ لأنه جمهوري أكثر من الجمهورية.

أما عندنا نحن المصريين فقد بلونا النظام الملكي في أحسن عهوده وبلوراه في أسوأ عهوده، وصحبا من أقدم لأزمة يوم كان ضرورة القاهرة بحكم الجغرافية وحكم الواقع، ولم يرل يصحبه حتى قصى الرمس على تلك الضرورة وآل الأمر فيه إلى احتيارنا كما نريد.

ولقد ودعنا النظام الملكي، وهو بحالة لا يأسى عليها أحد، وبع من فاده أنه فقد كل مزية للأنظمة الملكية الوراثية فلم يكمل للأمة استقراراً ولا صمناً ولا وقاها عائلة التقليل والاضطراب، وأصبح مركز الحكومة أضعف من مركز الخادم الذي يصرد في كل ساعة، ورايت الشمة في نفوس الموالين وفي نفوس الخصوم على السواء.

ماذا تختار الأمة؟

ولما ذهب الماروق لم يكن بمصر، سان و حد على ما يعتمد يريد لبلده سيطرة ملكية أو يريد ولي الأمر حقوقاً أكبر من حقوق رئيس جمهورية، وما أصبحت

المسألة مسألة زمن لا مسألة مبدأ ولا عقيدة؛ لأن ملك الطفل أحمد فؤاد الثاني لم يكن حقيقة عملية، ولم يكن له سلطان واقع ولا كان يمكن أن يؤول إليه هذا السلطان في زمن قريب..

ماذا تختار لأمه؟

تختار أن تملك خيارها

تختار أن تجرب الحكم لنفسها نفسها، وبحر مستقبل التحريه الجمهوريه لأول مرة، وليس في استطاعتنا أن نجعلها أسوأ من التحريه الملكيه الأحيرة، فليكن في استطاعتنا أن نجعلها حيراً منها وأقوى، وستكون حيراً وأبهى بمشيئة الله

لو أصبحت مصر اشتراكية

وقد أصبحت مصر اشتراكية أو شبيهة بالاشتراكية قبل أكثر من مائة سنة . ولم تكن اشتراكيته تطبيقاً لنظرية من النظريات التي ينادى بها أصحاب انداهب الاقتصادية ، ولكنها كانت اشتراكية عملية تستلزمها أحوال الرمن ، وكانت أسبق الاشتراكات العملية من نوعها فى الرمن الحديث .

كانت الأرض كلها ملكاً للدولة فى عهد محمد على الكبير ، وكانت التجارة الخارجية ندار بيد الحكومة . وهى التى تقدر لكل محصول من المروعات العددية أو المروعات التى تستخدم فى الصناعة كالقطن والكتان والوت مساحة من الأرض تناسب الحاجة إليه فى أسواق مصر أو الأسواق الأجنبية .

وكان عشاق لآراء النظرية ينقدون هذه الخطة ويفضلون عيها حرية التجارة والزراعة ، ولكنهم كانوا على خطأ مبين فى تطبيقهم لهذه الآراء على مصر خاصة فى عهد الإنشاء أو عهد بناء الثورة الزراعي والصناعية ، فإنه عهد يستلزم التوفيق بين محصولات الملاك وبين ما نصله الأسواق الخارجية عيها . ولم تكن بهذه المطالب سابقة يقاس عليها ، وليس فى استطاعة الأحاد أن يجمعوا الإحصاءات ويحكموا الصادرات ويفرضوا مشنهم على غيرهم من المشتغبين بالزراعة والتجارة ، فلا عى فى هذه الحالة - حالة الإنشاء والبناء - من الإشراف العام الذى لا يستطيعه أحد غير الحكومات .

كانت مصر فى ذلك العهد « اشتراكية » عملية أو شبيهة بالاشتراكية العملية ، ولعنيها عادت إلى نظام قريب من ذلك المنظم فى أيام الحرب العانية وما بعدها ، تحسناً للمرض من توفير محصولات الطعام وتديرها من طريق تحديد المروعات

واستبلاء الدولة عليها . وخصوصاً لشروط إبادلها بين التصديرات والتوريدات لتحقيق
عينيها في حساب العملة الدولية .

فالاشتراكية ليست بالنظام الغريب عن بلادنا وتجارب لهذا النظام تنتهي بنا
إلى احتيار الخطط المناسبة لنا ولتقاليدنا ومصالح القومية والفردية ، وهي خطط
الاشتراكية الوسطى أو الاشتراكية المعدلة بين الطرفين . طرب السيطرة الحكومية
الشاملة وطرف الفوضى التي تتيح لكل فرد أن يعمل ما يشاء ، هي أمور لها ماس
بسلامة المجتمع ووسائل المعيشة فيه .

إن تجارب مصر وتجارب غيرها قد أثبتت لنا على التحقيق أن الفرق الذي يديره
الحكومات تتصاعد تكاليفه وتزيد فيه الهدر على المعدم ، ويؤول شأنه إلى الإهمال
وقلة الاكتراث . وبداهة العقل تأبى أن يقال إن عمل الإنسان لغيره كعمله لنفسه ،
هذه الطبيعة برمتها . كما ألحنا إلى ذلك مرراً . لا تحمل الحي على بقاء نوعه ما لم
يكن في تكوينه دافع من لئعة الشخصية ، ومن أحيان الأيوى ، ومن الأمل الذي
ندور عليه نحو طغ الأحياء .

فمن الخطر تسليم المرافق جميعاً إلى الدولة ، وإلقاء الوعث الفردي التي تشد
الهمم وتقع المراء بأنه يعمل لنفسه وحرته مع خدمته للمجموع

وإن قوام الأمرين بالنسبة إلينا نحن لمصريين على الخصوص أن نسعى للمرد حق
الملك وحتى التصرف فيما بقدر عليه ، ونندع للحكومات أن تستأثر بالأعمال العامة
التي لا قبل بها للأفراد ولا للشركات

وسيل ذلك أن نعتمد على خطط تصالحية لبلادنا كل الصلاحية ، بعد
التدريب عليهما والإحساس بضرورة كل منهما . وهم خطة الصرائف
التصاعدية ، وخطة التعاون هي كل مادة من مواد التجارة والزراعة على درجات من
الاتساع والوفرة تلائم جماعات المتعاونين والريف .

ب الصرائف التصاعدية ترعى شعور الفرد بحقه في الملكية ، وتغني عن تمييز
الملكية الزراعية أو العقارية بمقدار محدود .

فإذا رأى الرارع أن الصبغة التي تريد مساحتها على خمسمائة قدان مثلاً تتسوى أرباحها وأرباح لأربعمائة ، أو رأى أن الفرق في الربح تقديبه زيادة الضرائب وزيادة التكاليف . فهو من عسر أمر ولا قابول سيحول بالمال الزائد إلى مرفق آخر غير الزراعة ، وسينتهي هذا التحول في القطر كله إلى التوازن بين مرافق الزراعة ومرافق التجارة وإلى التقارب بين أصحاب الصياغ الكبيرة وأصحاب المزارع الصغيرة ، دون أن يحل نشاط الفرد في رعاية ملكه والسهري على مصالحه . ثم يتم التحول بالتوريث بعد جيل واحد ، فلا يطعم مرفق على مرفق ولا طائفة على طائفة ، ولا يختلف الوضع في الحقيقة إذا نظرنا إلى مصدحة المجتمع كله ، فإن الرارع الذي يربح من ضيعته الكبيرة بضعف ألف من الخبيبات لا احتلاف بينه وبين الموظف الذي تقدمه الدولة لإدارتها وتعطيه مرتبه من حراتها ، لو فرضاً أن العرب الملكية جعلت الدولة مالكة للأرض كلها في القطر كله ، وقد يكون هناك اختلاف محقق بين مجهود المالك لعمله وربحه ومجهود الموظف الذي يعمل بغيره ويضمن مرتبه من كل محصول بحبه .

أما التعاون فهو الوسيلة المتلى للقضاء على الاستغلال ، والقضاء من ثم على حرب الطبقات . فإنه هو الوسيلة التي تجعل مشترك بائعاً وشارياً في وقت واحد ، وتجعله راجحاً بزيادة السعر وربحاً بخصمه ، فإذا راد الكسب فهو راجع إليه وإذا نقص الكسب فهو راجح من قلة الثمن الذي يشتري به سلعته ، وهو على الحالين غير معبون ولا عاجز عن الوصول إلى السلع المبسرة بجميع .

قد يقال وهل تضمن الأمانة في إدارة الشركات التعاونية؟ وهل يحصل للموظفون الموكلون بالبيع والشراء في توفير الربح لهذه الشركات؟

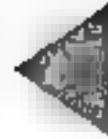
وأجواب عن هذا السؤال يختلف بين الناس على اختلاف تجاربهم أو اختلاف ثقتهم بالقائمين عليها على الأعمام العامة ، ولكن لأمر الذي لا خلاف فيه أن الشك ها في أمانة الموظفين وفلذتهم يشمل كل نظام وكل مشروع من مشروعات الإصلاح فإذا قدرنا الإحراق نظام التعاون لأن موظفيه يحبون الأمانة ولا يبدلون الفهمة في خدمة الشركة ، فهذا الإحراق من نصيب كل نظام آخر يتولاه الموظفون

المتهمون أما إذا أمكننا أن ندفع التهمة عنهم في نظام من الأنظمة المتعددة ، فلا موجب لحصر البهمة ، إذن في التعاون وموطئيه .

إذا أصبحت مصر «اشتراكية» فأصلح الاشتراكيات بها أن تتوسط ولا تندفع مع الشطط في حجاب من لجسي ، فليس من مصلحة مصر أن تستوى الحكومات على مرفقها وأن تدر فيها الأعمال العامة كما تدار أعمال المكاتب والندويين ، وليس من مصلحة مصر أن تعمل عن محرى الأمور في العصر كله وفي العام بأسره ، وأن تسمى هذا التماوت الشاسع بين أعبائها وفقرائها الرراعيين ، وبين أصحاب رؤس الأموال وأصحاب الأيدي العامة وهي تسعى أن تحقق لمصلحة لأنائها جميعاً نظام النصر تب التصاعدية ويطاء التعاون في الريف والخاصرة ، فلا يهدم لها مجمع ولا يحرف عن نقاليدها التي قامت على الأسرة والمثرت ، ولا تنزع لصفحة بين أعبائها وفقرائها أو تفتح أبواب الاستغلال والشكوى بين من يبيع فيها ومن يشتري ومن يعطى السلعة ومن يستفيع بها

وإذا أصبحت مصر اشتراكية على هذا الصدم فلا خوف عليها من دعوة طائشة أو مذهب هدام ، ولا انصمام بين ما صيها قبل ألف عام ، وبين مصيرها بعد ألف عام .

عهد الإقطاع يلفظ أنفاسه



من الواضح أن عهد الإقطاع يلفظ أنفاسه الأخيرة في بلد بعد بلد من بلاد
حصارة ، فإن لم يمض عصفه ميت هرباً كما قال الشاعر ، أو كما قال الشاعر الآخر .
من لم يمض بالسيف مات بغيره . تعددت الأسباب والموت واحد

وفي البلاد التي تقدمت فيها الصناعات الكبرى يموت بالشيخوخة ، ومن بقي
من أصحابه فإنه يبقى مقسم لسلطان متهدم الأركان ، يشاركه في سلطانه التاجر
الكبير كما يشاركه الصانع الكبير ، وتشاركه بقوت لعمال كما يشاركه قادة الرأي
العام من الساسة ودعاة الإصلاح .

أما في البلاد التي تحلقت فيها الصناعات فلا استمرار له بين أهلها ولا قدره به
على التماسك والتمسك في وجه القوى التي تموشه من جميع جهاته وتعمل على
التعجيل بدهائه ، وقد بقوشت أركانه في بلاد زراعية لم تتقدم فيها الصناعة
الكبرى ، وبقوشت أركانه في بلاد يتوسط فيها الأمر بين الزراعة والصناعة ، ولم
يكن الفصل في رجوعه - بعد دهايه - لقوة فيه أو مقاومة فعالة بين أحرائه ، وإنما
كانت علة رجوعه حماية أعدائه وجهلهم بالصلاح الذي يرديه ، كما تميز ذلك
مرتين من تجربة لجر بعد الحرب العالمية الأولى ، وتجربة ، مبدئياً قبل الحرب العالمية
الثانية .

فالثورة على عهد الإقطاع إما أن تحققت في بلاد لجر بعد الحرب العالمية الأولى ؛
لأن القوائم بالثورة «بلاكون» ، كان يحول الشيوعية التي يدعيها كما يجهل أطوار
الأم وأنظمة الحكم رأساً لسبب الإصلاح ، فجرد الملاك الكبار من ضياعهم وأبى كل
الإباء أن يورعها على صغار الملاحين . لاعتقاده أن الملكية تنافس الماركسية ، وأن

الملوك الصغير يعاوم الشيوعية كما يقومها الملوك الكبير ، والواقع أن الشيوعية تدفع الملكية كما اعتمد «بلاكون» ولكنه لم يلتفت إلى رأى أسناده «لنيس» في مرحلة الانتقال بين ملكية لإقطاع والملكية العامة ، فلم يجد لنظامه سداً من كبار الملوك ولا من صغار الفلاحين ، واهرم ثورته العاجلة بعد قليل كما يهزم كل نظام بغير تغيير .

وجاءت التجربة الثانية في حجر نفسها فأفلحت حيث أحقق «بلاكون» ، لأن القائمين بها حاربوا الإقطاع وسالوا صغار الفلاحين ، وتدرجوا من الملكية الإقطاعية إلى الملكية التعاونية والملكية الجماعية ، فانهزم الإقطاعيون وبم نعم لدونهم قائمة . أما التجربة الإسبانية فقد كانت حماقة الشيوعيين فيها أظهر وأخرق من حماقة «بلاكون» ، فتماسك عهد الإقطاع بحماقة خصومه ولم ينماسك بقوة أركانه وصلابة بنيانه ، واشتركت العوامل الخارجية مع العوامل الداخلية فاستفاد منها النظام القديم لكثرة مؤيديه من الخارج والداخل ونهضت الكلمة بين خصومه ومكبريه .

لقد كانت العلقطة الكبرى التي تورط فيها الجمهوريون الإسبان أنهم صادروا أملاك الكنيسة وصادرو مدارسها في وقت واحد ، ولم يحسبوا حسناً للفلاحين الذين كانوا يحرمون على أنفسهم استعمال الأرض «المقدسة» ، ولا حساباً لعشرات الألوف من الأهل الذين كانوا يتعلمون في مدارس الكنيسة ولم يجدوا مدارس للحكومة تعيهم عنها ، فأصبح أبناء هؤلاء الأطفال يرحلون بكل نظام يعد أساءهم من بناء الجهل والتخلف بعيد أمل في تربية الصبا ولا في التعليم العالي الذي يعقبها ، وأطلقت الملوى حين نهجم رادل الشيوعيين على الأديرة والكنائس فوثقوا وعقدوا على راسها وهتكوا الأعراس حرة بغير حياء على مرأى ومسمع من يكررون هذه الفصائح ولو لم يكونوا من المنديين

وانفرد الجمهوريون بعد حين بين خصوم من لإقطاعيين وخصوم من الشيوعيين ، بل خصوم من معسكرهم نفس ؛ لأنهم مسحوا المرأة الإنسانية حق الانجاب فانتحبت مرشحي الكنيسة سرّاً وعلاوية ، وكلهم سخطوا على النظام الجديد

ثم أطلقت العوامل الخارجية فوق هذه العوامل الداخلية فجاء لا انقلاب من القوة المرافقة في مراكز يعمد عن الحكومة ، وظفر هذا الانقلاب بتأييد النازيين والعاشيين ولم يلق معارضة قط من الدول الديمقراطية التي كانت تحارب النازية

والفاشية ، وتوالى التأييد للانقلاب من أم أمريكا الجنوبية التي كادت تحارب الشيوعية وتناصر كل من يخلدها ، فأحفظت البحرية بحمقة أبحارها ، ولم تحقق بقوة الإقطاع فى البلاد الإسبانية ، على كونه قوة لا يستهان بها فى تلك البلاد .

واتفق أن الشعور الوطنى فى هذه الآونة كان عوناً للإقطاعيين ولم يكن عوناً للجمهوريين ، لأن الجمهورية اعترفت لقطالونيا وبلاد الباسك بحكومتين منفصلتين ، وفيهما من السكان نحو تسعة ملايين ، فقبل يومئذ إن النظام الجديد يمزق الوطن الإنسانى ويوقع الفتنة فى الوصل الكبير بعد انفصال هذه الأقاليم

وحمة العوب أن التجربة الإسبانية تجربة شادة لا تقاس عليها ، لأن العوامل فيها بين النظامين غير متكافئة ، وهى من جهة أخرى عوامل خاصة بالبلاد الإسبانية لا تتكرر فى غيرها ، بل لعلها خاصة بالمرء الذى وقع فيها الانقلاب من حيث علاقته بالحوادث الوطنية المحية وعلاقته بالحوادث العمالية وحوادث أمريكا اللاتينية على التخصيص .

أما التحارب فى البلاد الأخرى ، سواء فى أوروبا الوسطى أم أوروبا الشرقية ، فهى أحدة فى التطور والانتقال إلى حالة جديدة عبر حالة لإقطاع ، ولم تنق فيها للإقطاع قوة قدرة على استئاف حياته الأولى ، لو وقف هذا التطور يوماً لمعارض من المعارض التى لا تدخل الآن فى الحساب .

وليس من الميسور أن نستقصى فى هذا المقال ظروف كل قمة زرعية قصص على عهد الإقطاع واستبدلت به نظام من الملكية عبر نظام الصياغ الوسعة واحتكار الثروة الزراعية ، ولكننا نكتفى فى بيان الظروف التى تميزت بها تلك التحارب فى جملتها ، وسنبا يظهر لنا أن ظروفنا فى مصر أصبح من تلك الظروف لصالح التجربة مع توافر أسباب الخططة والتدمير القوم .

فمن الظروف التى تميزت بها تحارب أوروبا الشرقية وبعض الأقدر فى أوروبا الوسطى أن الملاك الكبار فيها كانوا أقوى من كل قوة سياسية أو اجتماعية بين قواها المختلفة .

كانوا أقوى من الأسر المانكة الحديثة ، لأن هذه الأسر قد نشأت بعد استقلال تلك الأمم من السلطة العثمانية أو كان أصحاب العروش فيها أمراء محدودين لا سلطان لهم على رعايائهم ، ولهذا توقفت التحررية التى بدأت فى رومانيا بحراسة

١٨٦٠ واقتصر على توزيع الأرض التي خرجت من حوزة العثمانيين وأعوانهم في ذلك الحين ، وظل ملاك الكبار عقيمة في طريق الإصلاح الزراعي إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى .

لا أن هذه القوة لم تكن على الدوام عقبة مائعة في طريق الإصلاح ، بل حدث في السنوات الأخيرة أن الملاك الكبار هربوا من البلاد بعد هزيمة الدول الخمرانية والدولة القيصرية ، إذ كان الكثيرون منهم أحاسد يرجعون في سببهم إلى السلالات النمسية أو غربية أو الروسية ، فوضع الملاحون الصغار أيديهم على أملاكهم بغير عوض ، واستراحت حرانة الحكومة الوطنية من سداد العوض الذي كان لهم أن يتقاضوه منها ، لو لم يهجرُوا مزارعهم قبل توزيع الأرض على صغار الفلاحين

وجاء الشعور الوطني معززاً بحركة الإصلاح في البلاد التي كان الملاك الكبار فيها أحاسد مكرومين يستغلون فيها صغار الفلاحين بقوة الحكومة وقوة الإقطاع فكانت جسيمنتهم الغربية عوناً على الإصلاح ، بعد أن كانت عقبة لا يسهون تخطيها عند حين ،

ومن الظروف التي تميزت بها المجارب الأوربية أنها حدثت في بلاد لم تثبت لها حدود قط في هذا القرن قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها إلى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، فالإقليم الواحد يتقل من حكومة إلى حكومة ومن نظام ومن ظروف اقتصادية إلى ظروف شائبة تارة وثماقصه تارة أخرى ، فكان هذا الاضطراب المتتابع إحدى العيوب التي اصطدمت بها حركة الإصلاح الزراعي ، ولولا لتيسرت طريق الحركة عند منين

ومن تلك الظروف أن تلك الأمم كانت فريسة لأصحاب اضطراب من يهتمون بمذهبهم قبل كل شيء ، ولا يقصرون الإصلاح على مقتضياته في كل بيئة من البيئات التي يطبقون نظرياتهم عليها ، وكثيراً ما يعتمدون في نظرياتهم على دول أحسية تدب بالنيووعية ، أو يدين بالفاشية والبرية ، أو تعارض هؤلاء وهؤلاء ، ولو أنهم حصروا عايتهم في هدم لإقطاع وعالجوا كل نتيجة بما يقتضيه لحفظوا كثيراً من الجهود التي أريد بها إكراه الوفائع على مجارة النظريات

وعند المواردة بين هذه الظروف وبين ظروفنا في مصر يبدو أن الإصلاح الزراعي اعتدنا للرم وأيسر من وجوه شتى .

هل من الصواب أن يظن أن هذا الإصلاح حل من عماته ومصاعبه؟ كلا وليس في الوسع أيضاً أن يحصرها كلها قبل الشروع في التطبيق والتقدم به خطوة بعد خطوة ، ولكننا إذا ضربنا المثل بالصعوبة الأولى التي ظهرت بوادرها أمكننا أن نقيس عليها ما يتبعها

فالموارد التي ظهرت حتى الآن تنحصر في ارتفاع أحوال العمل الزراعي وهبوط أثمان المحصولات مع تحديد أجرة الفدان ، ومن المصحة فيما نرى أن يرتفع مستوى المعيشة بين عمال الزراعة فلا محل لتحديد من أجرة العامل الزراعي كلفه أمكنه الحصول عليها ، فهل من العسير علاج هذه الصعوبة بغير تحديد الأجر؟

نعتقد نحن أن إشراف الدولة على تصدير حاصلات المظلمة في الخارج يسر لها أن تشتري حاصلات الأرض بالشمس الذي يحزى المالك والعامل وأن الإصلاح يحتاج حتماً إلى مؤسسة مالية تتكفل بتمويل الحركة كلها ، وقد يؤدي جمع المان لهذه المؤسسة إلى تحقيق التضخم النقدي وتمكين الحكومة من سداد أثمان الأرض المستغنى عنها ومعونة الفقير لدى برز أرضاً ولا يملك أردوات ريعها ، وكل صعوبة تعترض هذه الحلول وما شاكلها هي أهون على أنه حال من دوام عهد الإقطاع الذي لا مصلحة لأحد في دوامه ، حتى الإقطاعيين لو أنهم يتبصرون .

عالم الكتابة والكتاب في حاجة إلى التطهير

نعم تطهير لابد منه في عالم الكتابة ، ولعله أوجب من كل تطهير وأفع من كل تطهير ، بل لعل عالم الكتابة عندما أحوج إلى التطهير من كل بيثة يودى إلى اليوم بوجود التطهير فيها

ولست أرى أن التطهير في عالم كتابة أوجب وأفع لآسى أعتقد كما يعتقد بعض المحالين بصاعتهم المدمخين بأقلامهم أن الكتابة هي المسيطرة على أقدار الشعوب وهي ملوكة بالتدكير والتشهير بعير شريك ولا نظير

كلا أن الكتابة قد تكون منأثره كما تكون مؤثرة ، وإنها قد تكون سعالن حولها كما ينسها من حولها في أحيان أخرى ، وإنما نعتقد وحبب التطهير في عالم الكتابة قبل غيره ؛ لأن الكتابة في الأمة صورة بكتاب والقارئ في وقت واحد ، فإذا حسنت هذه الصورة فهي علامة حسنة على خلائق الكتاب وعقولهم ، وعلامة حسنة كذلك على الأخلاق والأفكار بين أنواع القراء ، وما كان صدق الأفلام فقط شهادة للكتاب وحدهم ، إذ لا يستطيع الكاتب الصدق إذا كان القراء جميعاً معرضين عنه غير قادرين على تمييزه أو تفصيله على البطل والبهتان ، فإذا صدرت الأفلام جميعاً عن صدق وأمانة فذلك هو النبيل «أولاً» على حسن الإدراك عند القراء ، وأن الفصل فصلهم في صدق كناسهم وبهوصهم بأمانتهم ؛ لأن هؤلاء الكتاب لا يمدرون على الكذب والرور حيث يظهر الكذب والرور لكل فري ، وحيث يحاسب كل كاتب على كذبه وروره ، وحيث يقابن بالإعراس فلا تنفق له

تجارة بينهم بعد ذلك ، ولا يزال عسرة لعيره من يكذبون ويروون ، ثم يعلمون أن
انصدق فضيلة ومصلحة وليس قصاراه أنه فضيلة وكفى

تعجبني كلمة لحمال الدين لأفعبى حين قيل له «إن استعصرين دثاب» .
فقال : «لو لم يجدوكم نعاجا لما كانوا دثابا»

وهذه كلمة جديرة بأن تذكر ولا تسمى كلما تحدث المتحدثون بالحداية على الأمم
واجماهير ، ويرحم الله البكرى حيث قال :

لا تعجبوا بلطم يعشى أمة فسوء منه بمادح الأثقال

ظلم الرعية كالعقاب جهلها ألم المريض عقوبة الإهمال

فمن الواجب أن نقول لمن يشكون الظلم وهم قادرون عليه دفعه إنكم أنتم الظالمون ،
بل أنتم أظلم من الظالمين ؛ لأن الظلم له عذر فيما يكسبه من ظلمه أو يستطيل به من
قوته ، وأما أنكم تقبلون الظلم وتستجيرونه ، وإنكم لخاسرون مهانون .

يجب أن نقول لمن يشكون الدجال في الكتابة إنكم أنتم الملمون وأنتم استولون ؛
لأن الكاتب الدجال ينفع ويرفع ، وأم أنتم حين أدركتم الغفلة وسكنتم عليها فأنتم
شبر من الدجال الذي تنفعه العفلة وترفعه ، وإن مروت بكم العفة وأحرقتموها فليس
بغفل بأفصل من الدجال ، وليس الدجال لولاكم بقدر عسى الاستغفال .

التطهير في الكتابة أوجب وأرفع لهد ، لا لأن الكتابة قوة لا نظير لها في
الإصلاح والإفساد .

التطهير في الكتابة دليل على صدق الكاتب وبغطة القارئ ، وشهادة حسنة
للأفكار والأحلاق بين من يكتبون ومن يقرءون

ويحرب أن نقول إن الكتابة في حملتها لم تكن عبدا قط قمعة للطغيان في عهد
من العهود ، وبها كثيرا ما كانت عوناً للطغيان ومترأ له من بقعات العيون والآذان .
ويجب أن تتطهر ؛

ويجب أن مشرك في تطهيرها كل من يعنيه تطهيرها وكل من يسر عليه ، ومنه
- بنذر عليه ولاه الأمر ، ومنه ب بقدر عليه جمهرة القراء ، وكل منهم مشرول عن

عمل الكتاب حيث يجتريون على الغش والتفاد ، ومن أعمالهم هم حيث يستعملون
العش والتفاد ، أو حيث يصابون بهما فيسكتون أو يشجعون

تطهير الكتابة تطهير من قبح الحكومة وتطهير من قبح جمهور ،
ويشمل هذا القول كتابه الصحف كما يشمل كتبه المصنفات والوسائل وكل كتبه
مشورة على العموم .

من التطهير الذي تستطيعه الحكومة أن تراجع أصيبير الدواوين وتستخرج منها
أسماء أصحاب « الرواتب السرية » في عهد كل وزارة عائرة ، وأن تحاسب الوزراء
الذين أخذوا من خزنة الدولة مالا باسم « المصاريف السرية » كيف يعقوه
وعنى من زرعه ، وكيف ستحارروا أن يستعيبوا مال الأمة على تصليل الأمة
وحملها على قبول الرأي المأخور والثناء الرثف والفكرة التي يكتنها الكاتب غير
مؤمن بها ولا محلص في الدفاع عنها .

وليست « المصاريف السرية » هي كل الأجرة التي يؤجر بها أصحاب الأقلام
المسحرة والضمائر الخربة ، فهناك الوساطات في الصفقات والمناقص ، وهناك السمرة
« لأدبية » في الشفاعات والاستثناءات ، وكلها فساد ذو حدين فساد في الوسط
ويستمتع وفيمن يصل الوساطة من الحكام محالفة للعدل والقانون في تصريف أمور
الدولة ، وبولا الوساطة والشفاعة لكان به تصريف فيها غير ذلك التصريف

في هذه المهمة تقدر الحكومة على مراعاة الأرق وحسابات وعلى سؤال
موكدين بتوزيع المصروفات وعقد الصفقات .

بل تقدر على كشف الأقلام لأجورة لغير المصروفات السرية من حرانة الدولة ،
فإن خرائر الأحزاب وخرائن الشركات تنفق لأموال الكثيره على شراء الأقلام
وتسحير الصفقات وترويح المموذ الذي يسيطر على الحياة العامة من غير الطريق
المستقيم ، وقد تستطيع الأحزاب والشركات ههنا ما لا يستطيع مصروفات الحرانة ،
لأن مصروفات الحرانة قد تكون اليوم في يد هيئة وقد تكون علما في يد خصومة ،
فهى لا تنابر على خدمة سياسية واحدة ولا تتحصر في عرص واحد ، وتكون
الشركات تنابر على خطتها وعندك السامع في أزمة متعافاة ، فهى أقدر على ترويح

الأناطيل الباقية وأبلغ صرراً من الهيئات السياسية في استعمال العملة وسعي
الأنكار .

هذه مهمة حكومية بتعين القسام بها على الحكومة التي تتصدى للتطهير وتصدى
النية في اقتلاع جذور الفساد .

أما مهمة القراء من حمهرة الناس على اختلاف طبقاتهم فكل ما يطلب منهم أن
يحترموا عقولهم ريثموا بمصالحهم العامة أن تعب بها أقلام المأخوذين وتلعب بهم
معها

وسهونة المهمة هنا بمقدار سهولة التمييز عند حصرت القراءه الموقرين

عليهم أن يميزوا قليلاً ، ولا حاجة إلى تمييز كثير ، ليظهروا الكتابة من كل قلم لا
يعرف غير الشاء على السطون القائم ، ولا يعرف النقد والمدة إلا إذا تكلم عن
السطون الزائل ،

عليهم أن يميزوا قليلاً ، ولا حاجة إلى تمييز كثير ، لظهروا الكتابة من كل قلم
يكب دئف ليرصى ولا يكتب مرة ليعصب ، وإن أعصب بكتابتة أحداً فإنما
يعصب الدين لا ينفعون ولا يصرون ، يردلف بذلك إلى القادري على المنافع
والأصبر

عليهم أن يظهروا الكتابة من كل قلم يحوى مع التبار ولا يقف يوماً في وجه
التبار ، وما من أمة تعجز عن توفير اثبات من لأقلام التي تحرى مع كل تبار ، وقد
محاح في وقت من الأوقات إلى قلم واحد يقف في وجه التيار فلا تجده ، وهو أكرم
لها من تلك المثات

عليهم أن يظهروا الكتابة من لأقلام التي تطلب لأصحابها أكليل العار وهم لا
يستحقون من الناس غير أعلال السجون ومدة ، لا احتقار

أقلام تسحرها الدول ، الأخسية جو سبيس على أوطانها لتتسد سياسة ووظائف
وتحدم سياسة تلك الدول ، ثم تطالب الناس بشرف الطولة وهي بوصعة خيانة
وعفوية الصانين أولى ما تكون .

ومن التشريف لتلك الأقلام المأجورة أن يقال عنها إنها مبشر بالذهب الهدامة أو
بما شاكلها من مذهب القوصى ، فإن صاحب المذهب الذى يؤمن به يعمل على
المصلحة العامة كما يراها وإن أخطأ فى تقديرها

ولكن الوصمة وصمة من يخدم الجاسوسية لأجسية حيث اتجهت وجهتها ، فلا
رفاق مع إسبانيا ولا مع تركيا ولا مع الصين الوطنية ولا مع الأمم التى تحاربها تلك
الجاسوسية الأجسية ، وقد يصعب تمييز الحباثة حين تكون الخدمة مضمّنة على
الدول الكبرى ؛ لأنها حملة تنليس بلباس العبرة الوطنية وعصى فى طريقها . . . أما
الجاسوسية فهى الخدمة على كل عدو للدولة التى تنشر شباك الجاسوسية ، وإن لم
يكونوا أعداء للمصريين فى القضية الوطنية . وهى الخدمة على كل دولة ما عدا
الدولة التى بشرى الأقلام خدمة مأربها وتسحير الوطنية المصرية بعاباتها

ولحاجة الخائن من حريمة إحفاف معيب ، ولكن لإحفاف الذى لا يديه إحفاف
أن يحرج الخائن متوجاً بأكاليل الغار مرفوقاً بأناشيد الأبطال

وكما كان المعمول الأكبر فى تطهير الكتانة عنى التمييز والإمراك صغرت تبعة
لحكومة وكسرت تبعة الأمة ، فلا يجلس أحد فى مقعده ويطلب من ولاية الأمر أن
يعدمو له التطهير لعمدة سائفة بين شدقه ، ولا يعين كما فعل بنو إسرائيل يوم
قالو لموسى عليه السلام . ﴿ فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴾ (٢٤) ﴿

كلا إن ههنا القعود لا يجدى فى تطهير الكتانة إن كاتب له جدوى فى تطهير كائن
ما كان ، وإنما الجدوى التى لا جدوى مثلها فى تطهير الكتانة أن يظهرها بالتمييز
السريع والعقول اليفعلى ، ويومئذ لا يهم كثيراً ما تصعب الحكومات وما يصعبه
الكتاب وما يصعبه المحرمون اندين يلحنون القادر والرأى العام إلى التطهير

أزمة التعليم



كان التلميذ يحج في امتحان الشهادة الابتدائية فيصمر على الأثر وطيفة في دواوين الحكومة

وكانت الموسيقى العسكرية تحيي التلميذ المقول من سنة إلى سنة ويشهد تسليمه شهادة النقل حفل من كبار الموظفين والأعيان

وكان التلميذ يقبل في السنة الابتدائية بعد العاشرة من عمره

وكانت الأماكن في المدارس خالية مع كل هذه الرعابات ؛ لأن الناس كانوا لا يفرقون بين السحرة والتعليم .

ولم يكن ذلك كله في زمن بعيد .

بل كان معروفاً معهوداً في جهات كثيرة من البلاد المصرية قبيل القرن العشرين
سبع سنوات . .

والسوم يتقيد القبول في المدارس المختلفة بالنس ودراجات السحاح ومادة العلم المطلوب ، ولا يصمر المشرح في أعلى المدارس وظيفة هي دواوين الحكومة

ومع هذا تردحم الأماكن في كل مدرسة ، ويشند الطلب عليها ، ولا يزال المطلوب من الأماكن في جميع المدارس أكثر من الموجود .

أتسمى هذه أزمة ؟

نعم تسمى أزمة إذا نظرنا إلى الحاضر والمستقبل ، ولكننا إذا نظرنا إلى الماضي غير البعيد فهي فرج قريب

على أننا لا نريد أن ننظر إلى الماضي إذا كان النظر يقنعنا بالحاضر ويحول بيننا وبين إطلاق الأمل إلى أبعد الحدود . .

فلننظر إلى المستقبل!

لن ننظر إلى أبعاد مستقبل يمتد إليه النصر ، فعلى أن أرمه لأماكن في امدارس إعا هي في الحقيقة «أرمه» صغيره إلى جانب الأرمه الكسره التي يجب عسا أن ننظر إليها من الآن ، وهي أرمه الأماكن في المجتمع المصري لجميع هؤلاء المعلمين ،

هذه أرمه يخافها كثير من المثبتين الذين يخافون خيابه ولا يقدرون عليها بثقة الحى الذى يحقق له أن يعيش ، ويعلم على ثقة أنه سيعيش

يخافها هؤلاء الخائفون ، لأنهم يتساءلون أين يذهب جميع هؤلاء المعلمين بعد انتهاء الدراسة ؟ ألا نحشى يومئذ من أرمه عاطلين ؟ ألا ينعرض المجتمع خطر الثورة كما تكاثرت فيه الشبكات الذين يطمحون إلى المجد والمكانة ، أو يطلعون الرق والعصا ، ثم لا يجدون أمامهم أعمالاً في المجتمع المصري تسوعب هذا العدد الكبير ؟

سؤال نستطيع أن نجيبه نعم ، ونستطيع أن نجيبه بلا ، ويتوقف الجواب بهذه أو تبت على المجتمع الذى نتصوره بعد عشرين سنة أو بعد عشرين سنة ، قياساً على التطور الدائم الذى رأيناه ، والذى نراه ومسترا .

فإذا كان مجتمعنا المصري سيطر على حلة وحدة إلى الأبد «فنعم» هي الجواب الصحيح .

وإذا كان مجتمعنا سيطر مع الزمن - وهو سطور معلاً - نحن بين أمرين إما خطر يمكن يتغلب عليه عند وجوده ، وإما لا خطر على الإطلاق

لقد كان الشاب المصري يحضر رجاءه كله في الحكومة حين كان التعيين مرة محصورة في بضع مئات أو مئتين ألف من الشبان

كان الشاب المصري يومئذ يعتقد أنه إنسان مدبر ، فمن حقه أن يتصنع في المجتمع المصري إلى مكان ممتاز . .

أما اليوم ، وبعد اليوم ، فقد تغير نظر الشاب إلى مزية التعليم وتغير نظره إلى وظيفة الحكومة . .

والتعليم قد أصبح - وسيصبح - قسماً مشتركاً بين جميع الشبان ، بلا مزية فيه لأحد على أحد .

وظيفة الحكومة قد أصبحت - وستصبح - عملاً لا امتياز فيه ، بل لعله أنل رسماً ومظهراً من أعمال كثيرة يستطيعها الشبان . .

والركة في الحرب العالمية الأولى ، وفي الحرب العالمية الثانية ، فإن الشاب المصري يتمتع عينيه فيرى أمامه جاهلاً يجمع الثروة التي تعد بالآلاف ، الجنيهات ، ويظن في كل بيثة فيرى مجاًلاً يسعى والاجتهاد يغنيه عن أبواب الوظائف ، ولا يتوقف على أحوال الحروب ومفاجآت الحوادث الخارفة التي تحيط بهذه الحروب .

ففي جانب كل شاب يعلو الأمل على الوظيفة شبان لا يعلقون عليها أملاً ولا يزالون يبحثون عن العمل الحر في مختلف ميادين الحياة .

أعرف صاحب مكتبة يعلم أنه يعلف لا يرشحه لوظيفة من وظائف الحكومة ، ولكنه يرشحه أحسن ترشيح للعمل من تجارده أبيه .

وأعرف باحراً يعلم أنباءه تعلماً لا يتمتع بهم نائباً من أبواب الدواوين ولكنه يفتح لهم كل باب من أبواب التجارة ومشروعات الاقتصاد .

وأعرف كثيرين من الشبان كانوا في وظائف الحكومة ، وكانوا موعودين بالتقدم السريع فيها ، فتركوه غير أسفين وأخذوا على الشركات أو على المرافق العمومية التي يحنونها ، ولم يدموا على ما فعلوه ، بل كان إحداهم هذا مشجعاً لغيرهم من طلاب الحرية والكفاح .

وس اليوم إلى عشر سنين أو عشرين سنة مقبلة ، سيتم كثير من وجوه الإصلاح التي تتطلب جهود الآلاف من الشبان ، ثم لا تزال تتطلب المزيد .

أرض تستصلح للزراعة .

مشروع كهرباء ، أو مشروعات عدة للكهرباء ، لا تصبى من يقصده من دارسى الهندسة والصناعة .

مصارف وسركت ، ومكانب وماسة دخلية وحارجية تنسج لطبب الورق والشراب
ولا تكلف طلابها شيئاً من العنت الذى يتكلمونه وهم يطرقون أبواب الدواوين
أميون يدهبون ويخففهم قراء يشدون المعرفة والاطلاع من الصحف والمؤلفات
وسائر المطبوعات .

والمعلمون يرددون ، وهذه اذرافق تردداً ، ويرحى أن تكون الريادة هنا مكافئة
لريادة هالك . وأن يقتصر التطور نى ، لأحلاق والنظر إلى قيم الأمور بكل تطور يجرى
فى مطالب العيش وتكاليف الحياة .

ورذا لم يكن هذا فماذا؟

أتكون أزمة؟ أليكون خطر؟

فتكن أزمة ، وليكن خطر ، فإنما خلقت الأزمات لمن يفرحونها ، وخلقت
الأخطار لمن يكافحونها ، وعلى الجيل المقبل أن يصنع بأزماته وأخطاره ، ويخرج
مها أصح وأقوى مما كان ، ما دام صالِحاً ببقاء قوياً على احتمال الصدمات
فإذا مشنا عن شعار نتخذة لسياسة التعليم فالشعار الوحيد الذى لا نتردد فيه
هو عَنَمُوا وَعَلَّمُوا وَعَلَّمُوا . علموا كل شيء ، وعلموا كل نسان ، واتركوا الأزمات
لقوم متعلمين فذلك خير من أن تركوها لقوم جهلاء .

والكمة التى نلقيها فى آذان المعلمين بعدئذ هى . إن الأزمة الحقيقية اليوم
هى أزمة العلم للعلم ، هى أزمة العلم الذى يعصمه . لإنسان لنفسه ولا يكون تعليم
المدرسه بالنظر إليه إلا صرياً من التمهيد والتوجيه

وستبقى أزمة العلم للعلم باقية ، ما دام العلم عبدا علم مصاهر وألقاب ، وعدم
مراسم وأشكال . .

وعساة لا يدوم على هذه الحان . ا

العام فيضاً ولا بد أن نسيقه بإقامة جسور



اتفق علماء التربية في العصر الحديث على أن تعميم التعليم واجب .
 واتفقوا كذلك على أن تعميم التعليم من نوع واحد أمر لا يصلح عليه أمة من
 الأمم ، ولا تحتاج إليه ، ولا يتأتى تحقيقه إن أريد
 وبدا أريد وبأنى تحقيقه فهو ضار شديد الضرر ، ولا حير فيه على إطلاقاً للأمة
 في جملتها ولا لأحاديثها متفرقين .
 لأن أئمة الأمة يختلفون في المطالب والرغبات ، كما يختلفون في الملكات
 والأعمال ، فمنهم من يعلم ليشغل بالصناعة ، ومنهم من يعلم ليشغل
 بالزراعة ، ومنهم من يعلم ليشغل بالحجارة ، ومنهم المستعدون للعلوم والاستعدادون
 للتوسع في العلوم ، وغير ذلك من صروب الاستعداد .
 والذين يشتغلون بالصناعة أو الزراعة أو التجارة يشتغلون بدرجات لا
 على درجة واحدة ، حسب اختلاف الطاقة أو اختلاف الحاجة أو اختلاف طبيعة
 الإقليم الذي يعيشون فيه .
 فهناك تعميم يمكن تصميمه .
 وهناك تعليم لا يمكن تصميمه ولا يطلب فيه التعميم .
 ما الفرق إذن بين التعميمين ؟
 الفرق بينهما أن العدم الذي يجب تصميمه لا اختلاف فيه بين فصل وظهر في
 الاستعداد .

فكما يمكن نصيب الفصل من الذكاء أو منه اندكاء ، ومهم يمكن مستعبده من
الاتجاه إلى الصناعة أو الاتجاه إلى الفلسفة والعلوم النظرية ، فلا عني له عن نصيب
من القراءة والكتابة ونصيب من مبادئ الحساب والجغرافيا وما إليها

كل طفل بين السابعة والعشرة ، أو ما بعد العاشرة بقليل ، يساوي غيره من
الأطفال في الحاجة إلى هذا التعليم العام .

ثم يبدأ الاختلاف بين لأصل من سجون الثمانية عشرة ، فلا يعملون على
سوى واحد ولا يساؤون في الملكة ولا في المستقبل الذي يتصعون إليه
ما هي الوسيلة للتمهقة بينهم على حسب هذا الاختلاف؟

هل يفرق بينهم بمقدار ما يستطيعونه من المصروفات المدرسية؟ هل يفرق بينهم بـ
عندهم من المال؟

كلا . لأنها تعرفه لا تعرفه الديمقراطية ولا نبيعه ، بل لا تعرفه الرب
الصحيح ولا السياسة الرشيدة .

وبما سيخ الديمقراطية والتربية أن يفرق بينهم على حسب الاستعداد والبرية العقيدة .
من ظهر من درجات المدرسة أنه مستعد للتفوق في العلوم والواجب على الدولة
أن تمكنه من التوسع فيها ، مهم يمكن حظه من الثروة أو قلة الثروة

ومن ظهر من درجات المدرسة أنه مستعد لعمر هذا السلك من التعليم وحب أن
يتحول إليه ، وأن يكون تعينه على عبء الدولة إذا كان من الفقراء

أما إذا كان أبوه غني فادراً على مصروفاته في مدارس التعليم على اختلافها فما
هي المصلحة في عيادته؟ ولماذا يحسن الفقير صريه الإيقاع عليه؟

بها مراحمه لأبناء الغمراء في حق المحاسة ، ومساواة بالأغنياء بالغمراء ونحن
نطلب للفقراء مساواة بالأغنياء

التعليم ليس احتكاراً !

ولمسألة بعد هذا وجه آخر أحق بالاعتبار من كل وجه سبق لمخابه والمصروفات
سأله الكسرى هي أن التعليم مهمه يومي ولا يصح أن يكون حكراً لسلطة في
جميع مراحلها ودرجاته .

فإذا كان التعلم بالحد في جميع المراحل والدرجات ، فمعنى ذلك أنه حكر
 للحكومة وحدها ، وأن محاله معنق في وجه العمل الحر والجماعات القومية
 وليس هدف من مصلحة الثقافة ولا من مصلحة الحرية الفكرية في شيء
 إن المعلم الثانوي الحر مثلاً لن يشط ون يقدم مع تعميم المجانية في المدارس
 الثانوية للقادرين وغير القادرين ، ولمساعدين له وغير المساعدين
 ومن الخائر أن الدولة تعطي أصحاب المدارس إعانة مالية تعوضهم عن تكاليفهم
 وتغنيهم عن مصروفات التلاميذ .

ولكننا بهذا نعمل في الحقيقة على «تصفية» المدارس الموجودة وعند الطريق على
 من يكرهون في إنشاء المدارس الجديدة ، ولن يطول أمد هذه التصفية حتى يحصر
 التعليم كله في «الحكر الحكومي» . ويقف التطور في هذه المهمة القومية عند حد
 يتراجع عنه ولا يتقدم عليه

و لأولى في تقديرنا أن نوقف بين إعانة الحكومة لمدارس حرة وبين استقلال
 هذه المدارس في نظورها ، ومصر الإعانة على أساء انقراض الدين يعلمون فيها
 بالحد ، وسدغ الأعباء وواجبهم في تعليم أبنائهم وقدرتهم على إعفاء الدولة من
 هذا العبء المشترك بين الفقراء والأغنياء .
 مهمة قومية .

والرأي الذي أجمعت في هذا المقام هو الرأي الذي أحدث به في كل فرصة
 نحب في حلال أعمالنا السياسية وأعمالنا الكتابية
 فهو الرأي الذي أحدث به عند بحث القوانين التعليمية في لجناد مجلس الشيوخ
 ومن قبله لجان مجلس النواب .

وهو الرأي الذي فصلته في مصحف غير مرة ، وأحررها مقالتي «المصو» في
 الحادي عشر من شهر نوفمبر «اصى» ، حيث أفرد عن تنويع التعليم «إن أساء
 الأمة لم يخلقوا جميعاً لمتعلمه في المدارس التي صممتها بالمدارس النظرية والمدارس
 العلمية ، ولم يخلقوا جميعاً لأساء المعلم الذي بهيته الجامعة أو المدرسة العالية
 أو حتى المدرسة الثانوية ، فلاند لسلاد من صناعولا مد بها من زراع ، ولا مد لها من

مشتغبي بالبيع والشراء ، ومن العث أن نكلم عن تدير المستقل لأساء لأمة
العصرية كأنهم كلهم تلاميذ نظريون أو علميون .

وحتمت ذلك لمعال سائلاً «هل يعين من ارتقاب تلك اليوم وزير المعارف؟
بل هي تغيبا لحكومة وما فيها من الوارات والدواوين؟ كلا ؛ لأن الأمة التي
تسمى على وزير واحد ، أو وزارة واحدة ، أو عدة وزارات ، تسمى المستحيل»
وهذه هي المهمة القومية التي معنى بها اليوم ، وقد عشنا بها على الدوام

يجب أن يعمم التعليم حيث يشاوي لاستعداد .

يجب أن تصح الأبواب للمفقر ، المستعدين للعلوم العالية

يجب أن نفتح للتعليم البحر أبواب التطور والارتقاء .

يجب أن نتخذ الخطة لاتساع الفصول وتدير الكفاية من المعلمين

هذه هي الواجبات التي لا محذور عنها ولا اختلاف عليها

ورمينا الدكتور طه حسين يقول حين سألوه عن هذه الخطة «إلا أهمل حريق
وإن الحريق يعطلنا عن كل احتياط» .

وحين يقول إن كلام الدكتور هنا هو كلام الأدب الذي يعتمد على بلاغة
الشبه

ولكن بلاغة التشبيه يعطيا الشيء ونقيضه في خطة واحدة ، وفي وسعنا أن
نخصي مع التشبيهات مقبول إن العلم فساد ولا سلامة مع الفيضان إن لم يسفه
بإقامة المصير وبناء القنطر وشق النزع وتوزيع المساومات وقد كان النيل نفسه خطراً
على مصر حسماً استغنى فيضانه بعير الخطة اللازمة في عصرنا هذا وفي العصور
الخالية ، وهي بنت النيل كما قل نحن في جميع العصور

وتشبه أهمل بالحريق لا يعو في طمقة البلاغة على تشبه العلم بالفيضان

الصَّحَافَةُ وَالْجُنُونُ



رفع صاحبي نظره عن الصحيفة وهو يتسهم ، ثم دولى الصحيفة وأُسر إلى موضوع فيها قائلاً :

- هل قرأت هذا ؟

فقرأت ما أشار إليه فوجد هو خبر من وشطن خلاصته أن أطباء الأمراض العقلية في مستشفى القديسة «النصائبات» يحضرون في علاج الجنون بتدريب الخدين على صياغة الصحف ، وأنهم أساءوا في المستشفى صحيفة عهدوا في تحريرها وإدراجها إلى مائة وخمسة وسعين محبوساً فأحدو يشعرون من مرصعهم وحداً بعد وحداً ، وثبت للأطباء أن الصحافة دواء صالح لهذا ، بدء الجنون .

والتفت إلى صاحبي منتظراً متسائلاً :

- ما رأيك ؟

- قلت : معقول ؟

قال : لا أفهم ما تعنى . . ما هو هذا المعقول ؟

قلت : إن علاج الجنون بالصحافة في اعتقادي أمر لا عرانه فيه ، ولكن الذي أستعمره هو كيف حطرت هذه الفكرة لطبيب المستشفى أو أصبته ؟ ولماذا اتجهت أذهانهم إلى صياغة الصحف ودن غيرها لعلاج المصابين بمعصوبهم ، فليس هذا بالخاص الذي يحظر على بال الضيق بعير مقدمات تدعوه إليه !

قلت : صاحبي بعضهم يعتقدون أن الصحافة صيغة مخدنين

قلت : لو اعتقدوا ذلك في أمريكا خاصة إذ أخطأوا ، فإنت كثيراً ما تلمس دلائل الجنون الصريح في الصحف التي تنشر على الناس خارج المستشفيات فإذا عهدوا بهذه

الصناعة إلى تزلزل المشفيات فهي بصاعه ردت إلى أصحابها وإدارة حصرت في مكانها! على أنهم لا يحصنون كثيراً إذا عُمِّموا لحكم على الصناعة كلها ولم يقصروه على الصحافة الأمريكية دون غيرها . فليس من البعيد أن الصحافة نحتح إلى شيء من الحنون في جميع الأمم ، وأن الإنسان لا يملك عقله كله وهو يقبل على هذه الصناعة

سواء شفى بها أو سعد . فالسعداء فيها ولا ريب أحسن من الأشقياء

قال لي أملك عقده رجل يتحرد عن شئونه ليشتغل بشئون الناس ؟ أملك عقده رجل يحيل إليه أنه بشرف على الكون ويصلح أخطاء العالمين ؟ أملك عقده رجل يشع حول القصور في بنوس الخماهير ويروده أمداء ما ينسى هذا القصور ويرضى هذا الحنون ؟ إن لم يكن هؤلاء مجاهيل فمن على الأقل ، بهم أوصاف بحاس وول لرلاء المستشفي يجدون في هذه الصناعة مراحاً بين الجور والعقل ينتقون عديه من الجور ليطبق إلى ضرب من الجور « المعقول »

قال : فالصحافة إذن هي الجور المعقول !

قلت : لست أن تقول هذا فلا تخرج من عداد العقلاء . ولك أن تقول غير هذا وتبقى أيضاً في عداد العقلاء .

قال : وما غير هذا ؟

قلت : غير هذا هو الذي أضل أن لأضياء قصوده حين فكروا في إيجاد الصحافة علاخاً لرلاء مستشفيهم . فإن في الصحافة عناصر كثيرة من تلك العناصر التي يندوى بها مرضى العقول ، وأولها الثثرة والتفليس عن الصميم المكطوم

فمن المعلوم أن «الكب» سب من أقوى أساليب الجور . يطوى الإنسان على نفسه ويصير كتمان حربه ويعبد ربه في هرحسه وهمومه ، فتعمل فيه هذه الألام المكبوتة فعل السمّ الساتل ، ويحاطط في عقله لا محالة ما لم يسترح من محنته بالبعث والشكاية ، أو بالتعبير عنها على وجه من الوجوه

فما تسعفه الصحافة على الرغم منه . لأنها لا تدع في نفسه دحيرة محروبه يبيت عليها ويصطره إلى تصرّف ما عنده حتى يقول على غير وعى منه كل ما يريد ، من بحث أحياناً عما يقول فهذا هو بقول ما لا يريد

وهناك عنصر آخر من عناصر الصحافة يساعد على علاج الخنود ، وهو الشعور بالرقابة والتنبه إلى الجمهور .

فلا يخفى أن المجنون الذي يخرج عارياً إلى الطريق إنما يفعل ذلك ؛ لأنه فقد الإحساس بوجود الناس .

وكذلك شأن عادات الخنود غالباً من فساد هذا الإحساس على نحو من الأسحاء فرداً أحد مجنون في السه إلى جمهور يتعقبه ويتبع كلامه فهذا في الحقيقة هو بدء الشفاء ، وهذا هو أول عمل الصحافة في تسيه الخدين إلى وجود الرقابة والقراء فلا عجب أن تكون الصحافة علاجاً للخنود .

قال صاحبي نعم لا عجب وقد يكون «لصل» الشافي من حرثومة الداء .
والحق أن خير «المستشفى الأمريكي» جدير بعناية كل طبيب وكل مشتمل بالمسائل النفسية ، لأنه على ما فيه من دواعي إخراج جد لا تث فيه وأحب أن نجربها الصحافة في مصر تؤيد هذا الكشف الطريف الذي اهتدى إليه أطباء «القديسة البصابات»

فإني وحمد من الصحفيين الذين صد اشتغالهم بالصحافة لا أذكر ميراً واحداً سقل من مكاتب الصحف إلى مستشفى مجاديب ، وأذكر على نقيض ذلك رجلاً كان في مستشفى المجاديب فاستقل إلى مكاتب الصحافة ورول فيها أعمالاً كثيرة منها التحرير وإدارة والإشراف على لطبعة ، فكان مثلاً في الاجتهاد والتوفيق وأذكر من تخرسى في الصحافة ما يشهد بهرأسه لأطباء الذين احارها لجسد المجانين إلى العمل النافع .

هون فيها خادماً قوياً لكثير من الخدين وخبولين ، وقلماً مصري أسوع في نام عمى بالصحافة الموصلة لم ألق فيه حصناً من محبون يعرض على فيه بعض اقتراحات أو يشير على بعض الموضوعات .

وأعجب ما تلقيت من ذلك ولا أر أن أنقذ أن أحدهم تصدى لإصلاح الكون كله وأوحى إليه أنسى مطالب كتابة مفايلات ثلاث أبشر فيها برسائله وإلا حت عنى لعنة الله وطلبت مهمة الإصلاح ، وأنا المسئول !!

قلت له : أأنت فهي؟

قال : أكثر من بي أنا ملهم الأبياء

قلت ولكن إذا كنت رسالتك كتبها تتوقف على مقلات ثلاث أكتبها فأنا أقوى
منك وأقدر بالتمويه ، وأشهد أمامك أنني لست من الأسياء ولا من الأولياء
فلم يقع كلامي وما راد علي أن قال إنما هي أسباب ، إنما هي أسباب
وحدث مرة أنني كنت أعمل في الصحيفة التي أعمل فيها طليق لمستشفى
الذي أشرت إليه ، فلم أدر دأب يوم لا ومحزون شارد العصب يهجم على مكتبي
وهو يصيح .

- اكتب عندك لقد منعوني من دخول الديوان

فسأله : أي ديوان؟

قال : ديوان رئاسة الوزارة .

قلت : ومن تكون أس؟

قال : ألا تعلم ؟ أنا صاحب الدولة رئيس الوزراء .

قلت في ذات نفسي لا يقل الحديد إلا الحديد ، وبالنسبة هي لا اعتذار إليه وأن
أدعوا بالفرش ليقوده إلى مكتب ذلك الترميل ، وأرجوه أن يعينني من كثافة آخر ،
لأن مقامي هي الصحيفة لا يسمح لي بالتعرض لهذه الأخبار الحسام ، وإنما هي من
اختصاص المحرر الذي أرسله إليه

وبم تنقص حسن دقائقي حتى كنت الصحيفة من أعلاها إلى أدناها بحج
نصوص متعاليين لا يفهم أحدا ما يقولون صوت صاحب الدولة المطرود من
ديوانه ، وصوت زميلنا المطرود - لحسن حصه وحظي - من مستشفى المجاديب !!

بها لفكرة غيرية تلك العكرة التي أوجت إلى أطباء واشتغل أن يسعلوا جناد
الصحافة في علاج المجاديب وأكر الطر أنهم وقعوا عليها ، لأنهم يهتمون حيناً
بما هم المخدوب ! يهتمونه مشاركة في شيء من الأشياء ، لا بمجرد العدم والتحريب !

الجيش وقائده



لا نعتقد أن فاروق كان يعمل أن يصح لنفسه سياسة يحمي بها عرشه ويوطد عليها دعائم ملكه ، وبكثي أراح أنه نقى من أبيه وصية مكتوبة أو محفوظة تلخص له قواعد السياسة التي يعتمد عليها حماية العرش وتوطيد دعائم الملك ، ومنها الاحتفاظ بولاء الجيش وولاء الأحرار ، وقد كان أبوه يحاول الاحتفاظ بولائهما غاية ما وسعه ، ولم يكن وسعه بالقليل

هذه السياسة ، ولا شك ، أصبح سياسة يوصي بها الملك من يخلفه على عرشه ، فليس أنفع بعروش من ولاء القوة والعقيدة ، وهما عتمثلتان في رجال الجيش ورجال الدين

وبكها ممنة لا تتأني إلى للملك النافع ، فإن كان منكأ عن نافع فأخطر لخضر عليه من حيث يقدر الحماية والأمان .

ولهذا كنت أقول وأكرر القول صحي في السواب لأخرة على الخصوص إذ جع فاروق ، فلن يسم حلهه بمعرف عن احش أو الأهر ، وقد يجعانه متفقين .
إن الفساد يفسد على نفسه كما يفسد على غيره ، وإن يكون الملك فساداً حيث تصلح سياسته لكسب الأصار ولاحتفاظ بولاء أنصاره ، فإذا قام أن يكسب الأصار لمخاض على ولائه فلا حمية له ولا لعرشه من أحد ، وحاءته الرريب من رجوه المطالب كما قال الشاعر الحكيم

كل ما فهمه فاروق من الاحتفاظ بولاء الجيش وولاء الأهر أن يحرص على كل منهما أعواناً وأدبائاً يخدمونه ويخدمون مصالحهم في وقت واحد ، ووقع في حده

أنهم يحشرونه لا محالة ما دامت مصلحتهم مقرونة بمصلحته وما دامت مصلحتهم موقوفة على مشيئته ، غم زال على هذا الجهل حتى انتهى الأمر إلى موقف لا لبس فيه بينه وبين حشيه . إن هؤلاء الخدم الذين برصهم على الجيش قد أصبحوا لأمرين به خصيته هو من الجيش ، ولو وقف الأمر عند هذا لكان الخطب أعظم من أن يستدرا ، ولكنه كان أخطر وأهدح من ذلك بكثير . كان هؤلاء الخدم يحتاجون إلى من يحميهم هم من الجيش أيضاً ولم يكن لهم تحويل على غير مرجع واحد ، فمن هو هذا المرجع ؟

فروا !

لقد كانت السياسة الرثيدة أن يحتفظ الملك بولاء الجيش ؛ لأن الأمة كلها تدين له بالولاء وتحميه بكل قوة وهي طليعتها القوة العسكرية .

فما زال به الجهل حتى أصبح أديابه وأعوته حمى به من الجيش ، وهم أعجز من أن يحموا أنفسهم ، لو لم يعتمدوا عليه .

وصل فاروق إلى هذا الموقف قبل حرب فلسطين ، ولما تكشفت تلك الحرب عن فصائح السلاح الملقى في الجيش لمصرى صايط ، ولا حدى يصمر الولاء للملك المحرم الذى بلغت به الصعة ، والعياذ بالله ، أن يتجر بأرواح حمده وهم فى ساحة القتال ، وشملت الريبة كل عام فى القوى العسكرية من القريين إليه والمقصيين عنه على السواء ، وعامة ما سبهم من الاحلاف أن أدسه امقرين كانوا يظرون إلى مدافعهم ويحشون على مراكزهم ، ويحسبون حساب العقاب ، ولا يعرفون سبيلا إلى المخرج من المأرق الذى اتحصرو فيه . فبودون لو بقى فاروق حمدة لهم ، وهم على هذا متوجسون غير مطمئنين إليه .

وبقد وصح من سموت أن دوام فاروق على العرش أمر شكوك فيه ، ولكنه كان شكاً يترن بعص الأس فى الصلاح وبعض الخيرة فى البصير ، ثم أحد هذا الأمل يقطع شيئاً فشيئاً وأصبح السخط فى المصوب عالماً على كل حسرة فى العقول ، حتى إذا كانت لأسابيع الأخيرة من عهد المشنوم حزن ذكر الكوارث التى نعدت على الأمة فى مجلس يصم أكثر من عشرين مصرياً بين أديب وصحفى وأستاذ

وطالب ، فقال قائل وما العمل ؟ . قلت : إنها الثورة لا محيص لها منها ، وليكن ما يكون ! . والحمد لله . . جاءت الثورة ولم يمض شهران

وجاءت سليمة لم يسعك فيها دم ولم يضطرب فيها حس الأمور ، وقد كان خلاص من عهد فاروق ضرورة لا تستكثر عيبها أن تقدم الأمة في سبيلها على حساره في لأرواح والأموال ، واضطراب الأمور شهوياً أو أكثر من شهو ، فلم تكمل الجيش للأمة بالثورة التي كانت مطلوبة منها عوفيت من حرارتها وأهوالها وانتظمت الأمور في سباقها والحجى ملك مكروه من عرشه بأسر من جلاء عمدة في قرية صغيرة ، ينصره أناس ويحدده آخرون .

ويحق أعدى الجيش أنه يحارب ساد فاروق ، ولا يقصر حربه على شخص فاروق ويحق أعلن كذلك أنه فساد في نظام الإقطاع كنه ، فلا يسأى انقضاء عليه إذا بعضى فاروق وترك وراءه ألوف من المواريق الصغار

وقبل أن يسأل السائل : وما لنحيوش ولهذه الشئون؟ عليه أن يسأل كيف كان خلاص لو لم تحصلنا حركة الجيش من فاروق؟

إن فاروقاً قد برز عن العرش وهو في الثانية والثلاثين من عمره ، فلو أنه بقى على العرش إلى نهاية أحبه فلا يعدم إلا الله كم سنة تتعاقب على مصر وهي تنحدر من هاوية إلى هاوية ، وتنهزم من نكسة إلى نكسة ، وسهافت من حراب على حراب ، وتتلفح بوصمة بعد وصمة من وصمات تلك الفساد الذي جعلها مصعة في أنواء العلى ، وأسقط الثقة بها في حباب العروص والأعراس

أم إذ قدر له أن يجمع قسب يديه أحله ، فمن استبعد حداً أن تنفق ملوك الإقطاع بصغر على نخل ملك الإقطاع الكسرة ، وإن يجرى ، جلعه بقوة أجنبية ، نعصف باستقلال البلد أو بثورة شيوعية نعصف بكل خير فيه وتسلمه إلى القوصى التي لا يدري أحد متى تثوب إلى قرار .

فإذا كانت ثورة الجيش قد عصمت مصر من إحدى هذه العواقب ركلها شر لا خير ، فمن حقه ، بل من وجبه ، أن يدفع عائنة النكسة عن هذا الوطن فلا يرجع

إلى الهاوية التي لم يكذب يجرح منها ولن تؤمر هذه السكة مع بقاء نظام الإقطاع على شرفه الذي عهدناه ، ولو عقل الإقطاعيون بسقوا غيرهم إلى حمد الله على هذه النتيجة ، فإنها حماية لهم في آخر المطاف .

ومن التوفيقات الإلهية أن يسولي قيادة الجيش في هذه الثورة رجل من أصحاب القادة لحرب الإقطاع ، رجل بوقيل فيه ، به محض الصمير «محض نفساني» مصاد لأفان الإقطاع لا احتلف تعبير الجار وتعير الخصمة في وصفه ، فإن أفان الإقطاع جميعا تتلخص في الولع بالمظاهر والاستكثار من جمع المال بغير حاجة إليه ، وكل من عرفو ذلك القائد عن كثب ، يعرفون عنه طبيعة المفور من المظاهر والميل إلى الاجتفاف والرهق في المال .

ومن التوفيقات لإلهية أيضاً أن يستلج جشع فاروق بفاعة ذلك القائد الملهم وأن يدحر القدر لثوره الجيش في حرب الإقطاع رجلاً من أصلح الناس أن يكون قدوة لمن يحاربون الإقطاع ، ويعتصمون براهة اليد والصمير من أفان الإقطاعيين وقت الإقطاع

ولم يكن كافياً تصام العنصر التاريخي الذي لا ينكر كل يوم أو كل حيل أن يرول فاروق ويبقى بعده ألف فاروق أو أكثر من ألف فاروق فليست نهاية فاروق هي نهاية الحركة ، ولكنها فاعة عهد لا يد أن تسقر على أساس وطيد .

وليس المقصود بهذا أن عمل السياسة في مصر قد بطل ، وأن القوة العسكرية مسئولة وحدها بعد اليوم عن تدبير معضلات السياسة والاجتماع والاقتصاد ، وسائلها ما ينتظم في جملة مهام الإصلاح

إن كاتب هذه السطور آخر من يرى هذا الرأي أو يقول بهذا القول ، وإنه ليقول لا يقول به فيما يعتقد إلا متملق جاهل ، والمتعلق الجاهل يسوء إلى من ينمقه من حيث يحسب أنه يثنى عليه ،

فالعلم بالقنود العسكرية في هذا العصر أوسع من أن يحيط به رجل واحد ؛ لأنه معرفة تساو أسلحة الجو والبحر والر وأبواب العلم الطبيعي والرياضي التي تدخل من قريب أو بعيد في هذه القنود ، وتحتاج مع هذا إلى الخبرة بالأطوار النفسية

وأساليب الدعوة والاستطلاع ، لا يحيط بها قائد فرد ولا يستعنى فيها على أنه حال عن مشوره الخبراء من يعلمون مثل علمه أو ينفردون بعدم لم يطلع عليه فنست القيادة العسكرية من السهولة بحيث يهين بها قائد واحد ، ويهين بغيرها من المهام الكبرى في وقت واحد .
وليس هذا مما يرى هو المطلوب في مرحلة الإصلاح ، فما هو المطلوب في هذه المرحلة بالإيجاز ؟

إن عدم المطلوب إذاً عندما المخدور الذي اتقياه ولا يراى بتقيه وهذا مخدور هو شعور الموظف الفساد بحماية الفساد الأكثر له إنه يحالف لشرع والعرف وحياء ولا سالى العاقبة ؛ لأنه يخدم بالتحالف مسداً يعر به ويكفئه عيها فردا رال هذا السيد وراى هذه الحماية فقد رال المخدور والذي يرحوه من حراسه جيش حركة الإصلاح أن يؤمن كل عامل بروال حماية الفساد وعدم حماه في مكته ، يؤيد الصالح المصحح وتبدأ سريرته بالطمأنينة إلى النجاح والتوفيق مما يسود عليه ويصعد له من خدمة العامة واجهد الشريف .

كانت حماية المفسدين أسى الفساد

فرد رالت هذه الحماية المصده وقامت في مقامها شعة بحماية العمل النافع والعملين النافعين ، فذلك هو أسى الصلاح والإصلاح

مَلَكَان وَمَرَضَان



رب صلال ملك لاردن عن عرشه لمرض اصابه ، وقيل عن هذا المرض إنه هو داء «الفصم» الذى يعرفه الأطباء المصابون فى أورب وأمريك بأسماء متعددة منها الشيزوفرانيا Schizophren و De nentia praecax أى الحرف المنكر

واسم «الشيزوفرانيا» من وضع الطبيب السويى الدكتور «وحن بنولر Eugen Bleuler» الذى عاش إلى سنة الحرب العالمية الثانية ، ودرس هذا المرض دراسة خاصة دعتة إلى تعبير اسمه فى سنة ١٩١١ وتبعه على هذا التعبير طائفة من الأطباء الأمريكيين على الخصوص .

وأعراض هذا المرض عند «بنولر» هى فقدان المحاوت العاطفى بين المريض ومن حوله وما حوله ، والانسسلام أحيانا والنصلب أحيانا أخرى ، وموت التفكير انتهى بحالف الفياس المنطقى ، والنوسوس التى تعود صاحبه كلما صدمته الوقائع أو تعبر مسبب طاهر فى كثير من الأوقات

ونظوى هذا المرض على أنواع كثيرة ، منها حرف السبى Dementia Sym- praex والأعابى الشدة Catatonia وأوهام خيلاء Paranoid والاضمحلال Heberphrenia وقد ربه برويد كعادته إلى لأسباب خمسة فقد إنه يرجع فى تصورهِ إلى شذوذ حسى كامن ، وبكه رأى لا يأخذ به معظم النفسانيين ، ومنهم من ينحصر المرض فى براع ر حى دائم نجم عن شعور بالهوان لا فكاك منه وعجز من المريض عن الثقة بكرامته بين الناس ، فلا يران بافم قد يتوهمه من علامات حسارهم ومستحقاقهم ، لائب بالعرلة فراراً من هذا الشعور واعتقاداً منه أنهم يطلعون عن هوانه كلما نظروا إليه

عنى أن الاسم القديم - وهو الحرف المكر Demencia praecox - لا يزال هو المعروف عليه في التعريفات العلمية ، ودلالته على أنواع المرض كلها وأسبابه جمعاً أوسع وأصدق لأن هذا الاسم يدل على الإصابة بالمرض في سن الشباب قبل بلوغ الشيخوخة ، ويدل على أعراض جملة وهي إعياء العاطفة وفقدان الصلة بالأحوال الجديدة تشبهاً بالأحوال التي ستقر عليها شعور المريض وعجز عن تبديلها ، ويدل على النسبة تداعياً يشبه أعراض الهرم وينتهي كهيئته ، إلا إنه كتب الشفاء للمريض ، ومن رأى الدكتور السويسرى أن المصاب بهذا المرض قابل للشفاء .

ومن أن يصل الملك طلال إلى القاهرة ، للعلاج في مستشفىها لحق به ملك مصر بنفسها ونزل عن العرش لأسباب غير أسباب المرض ، وهي استجابة رغبات الأمة التي أعرب عنها الخيش في بيانه .

على أن فاروقاً في رأى الكثيرين لم يسلم من مرض نفسى كمرض طلال أو من قبله ، وقد ارداد الطل باحتلاله وثقاً على أثر الأحبار التي عمت عن أطواره مجهولة عما كان يطلع عليه حاصته ويكتمونه أو يشرون ما يقصه

وفيل إن بعض الأطباء الأحاب لخطو أعراض الاحتلال على تكوينه بعد الكشف عن إصابته في حادث القصاصين ، وفيل إن عشراءه كانوا يشهدون به على الدوام روايات عجيبة لا تصدر عن العقلاء

ولكن لم يسمع قولاً قاطعاً عن تقرير الأطباء لأحاب الدين تولوا علاجه الأول في حادث القصاصين ، وأكثر الدين يقرأون الدراسات النفسية من غير الأطباء - ونحن منهم - يطبقون ما قرأوه على أحبارهم وأطوارهم فحدون أنها سطبق نارة على جنون القسوة Sadism وتطبق نارة أخرى على جنون السرقة Kleptomania وتطبق نارات على جنون الشهوة Satyrnaxis ولا نعرفهم لأدلة على نوع من هذه الأنواع

ونحن على اعتقاد أن التوصيف الطبى يساعد كثيراً على تمييز هذه الأمراض بعدم أن مجرد التقديرات الفكرية لم يزل متسفاً جداً لغير المتخصصين فى المسائل

النفسية : لأن المعور الأكبر فيها على شوه الأفعال وقرائن العادات والمألوفات
فالمفهوم أن جنون القسوة Sadism هو نفسه نتيجة لأشواع مختلفة من
الاحتلال ، وليس هو العلة التي تسبب ذلك الاحتلال

ومن أنواع الاحتلال هذه ما يرتبط بالاشواع الجنسية ، ومنها ما لا علاقة له
بالاشواع الجنسية ولكنه يتم على النكسة Atavism التي يربط بها صاحبها إلى
قسوة كقسوة الوحشية الصارية ، ومنها ما يدور على كل مركب للبعض يدفع
المصاب به إلى التخلص منه بإظهار القوة وشغل العاطفة بما يثير ويعيظ ويسبب
الدهشة أو الإمتعاض .

وربما كان جنون القسوة من أقد فذوق ، ولكنه لا يعنى عن سبب آخر يرجح
إليه

أما جنون السرقه فمن شرائطه العائنة حب الاحتلال والإحتفاء ، وقد كنت أنه
عاروق أقرب إلى السطو منها إلى السرقة المختصة ، وعنه أخالتيه فبب يرى أنه
أصعب من أن يقاوم الإغراء كلما ألمح شيئاً يحب أن يحتجبه ويدخله في حوزته ،
وذلك مرض آخر سنعود إليه

وأما جنون الشهوة الذي يسبب إلى «المانير» فهو ذواق عريه وليس مجرد
عظاضات وعشليات كما يفهم من أطوار فذوق في قصص المعاصرات والشهوات إن
المرض الأصل الذي عذب على طسعة فذوق فيما معنم هو (توقف النمو)

ويسمى بالإنجليزية Arrested development وتتمتع عليه حالة تسمى بحالة
النسب Fixation وقد كانت ظاهرة الأعراض على فذوق

وتوقف النمو هذا مرض كثير الشعب متعدد لمقاسس ، فقد يكون الإنسان رجلاً
مستوفياً ثمه أحسدى وهو مع ذلك طفل في نمو لاحتماعى أو العفلى ، وقد يكون
نقص النمو في جميع هذه الموطائف بالنسبة إلى إنسان آخر في مثل سنه وظروفه
ومن أشد أقد هذا المرض أن يكبر الرجل ولا يزال شعوره نحو أبيه خاصة شعور
الطفل نحو الأب الذي يعوله ولا يقوى على مرافقه

وقد يتحدد له مدبلاً من الأسير يركز حوله شعوره ويتعلق به ولا يطيق الانفصال عنه أو سببه والتعاضى عن ذكره ، وهذه هي حابة التثبيث

ويحور أن يكون هذا السدس هو صريح أبيه أو صوره أو أثر ، من ذكره التذكاريه يحتفظ به الأسير حتماً حوياً لا يصيره مجرد الحبيب الأيوى أو لوفاء

و لا شك فيه أن فاروقا كان مصاباً بهذه الآفة عني أشده ، وكانت غرائفه كلها تدور عيها ، فعلم حدث حدث سياسى إلا ذكره أنه ، وقبلما تكلم عن مشروع لا أشار فيه إلى رعب أبيه ، وقبلما عرضت مناسبة لا ذهب فيها لزيارته صريحة وبكى عنده أو قياكى بعد لوفاء سنوات

هذه الآفة من شأنها دائماً أن تشعر صاحبها بقصوره وتلجج نفسه «مركب النقص» الذى يدفعه إلى إظهار القوة وإظهار القوة والثبات فى كل أحد غير «محور الشئ» كأنه يتهمهم حميلاً ولا يقى باعتماده الناض كل على غير هذا محور

وهذه الآفة : من جانب ما فيها من توقف النمو ، تقنن بدو ف كدوافع الطغوة التى تحب أن تضم كل شىء إلى حورته علابية أو حسه دون أن تشعر بعرة عملها ، وهذه هى الأعم من التى نلتزم «عواصم» «كلمتومنيا» أى حور البرقة ، وليست هى حور البرقة بعينه فى سائر الأعراض ،

إن «الثبت» المسمى من توقف النمو يسرنا مسوة فاروق كما يفسر لنا وجهه بالاستيلاء على كل ما يراه ، ويعسرنا كذلك مظهراته وغشيلياته التى حسنها بعضهم من حور الشهوة ، فما هى فى حقيقتها إلا «مركب نقص» فى صيغه لا تشع بأسيفاء كيانها ، فهى تتخلص من ألم النقص بتلك المظاهر والتشليليات ومن المرجح أن يكون لا حنلا المقترون أمثال هذه الآفات كما بانوراة تصاف إليه الطورجى الاجتماعية والشخصية ، فكشف عني ذوحاب ، أو كشف دفعة واحدة فى بعض لأطوار

وقد حضرت مراحل العمر التى مكثف على الحور الكس من فى أسس ثلاث ، من المرحلة وهى من اتحادية عشرة إلى السادسة عشرة ، ومن النصح وهى من

العشرين إلى نحو السادسة والعشرين ، ومن اليأس أو من اخرج وهي في الرجال بين الخامسة والأربعين والخمسين ، وقد تأخر إلى السبعين وما بعد الستين

وقد تكون العوامل الاجتماعية ولعمري الشخصية مصاعفه بالآفات الكامنة أو معجّله ظهورها واستشراء أمرها ، فهذا كالأب هو «محور التشيئة» في نفس المريض فمن العوامل التي تصاعف هذا التشيئة أن ينقطع التعطف بينه وبين أقربائه أو يحدث منهم ما يمنه ويحبّره ويدفعه إلى المزيد من العنق مذكري أبيه ، وقد انتهى أن الأس فقد أبيه وهو قاصر ، تعلم قصوره وبذكوره به الظروف ، ومن المؤكد أنه لا ينخلص من هذا الشعور بسهولة كما كان حقيقاً أن ينخلص منه لو كبر وعما حتى يكون سبباً للأب مصائباً له دافعاً به إلى التمرد عنه

ومن المؤكد كذلك أن الإلحاح على السيرة بالسهر والإجهاد والعرض للمحاووف والمقنعات حائل دون نشاء وممد حديد بلعنة ، ومعجل ظهورها قبل الأوان

ومن كان منكأ يصعب ما يروقه ويأسي أن يحاسب نفسه ريباً على أن يحاسبه غيره أو يستمع إلى ثناء المتعجبين وينفر من نصيحة المخلص ، فقد أطمع عنده الله ومعب عليه من سجدته ، وصحب فيه قوة وإلهاماً يؤتمم ، لا تنسى في عرفة من عبر الأيام الختام

قد تُعَمُّ الله بالسلوى وإن عَظُمَتْ ويسئى الله بعض القوى بالعم

أعاسا لله على ملاء العم قبل ملاء السهم ، وزقاة مرأى السرء والصراء حيث نشاء وحسب لا نشاء

حُرِّيَةُ الْقَامِ وَالرَّيْشَةِ وَالْأَنْمِيلِ



حرية الرأي قوة لا تقف في طريقها قوة .

ومن الخطأ أن يقال إن حرية الرأي كانت محبوسة أو مقيدة في عصور التاريخ القديم ، فإن الواقع أنه لم يكن هناك رأي ، فلم يطلق الرأي لأنه غير موجود أو غير قادر على الإطلاق ، ولم تدع حاجة من الحاجات العامة إلى حسمه أو تمييزه

فمن وحد الرأي وحذب حرية الرأي على الأثر ؛ لأن السلاح نفسه يكسر في وجه الرأي الحر ولا يصمد لمقاومته . وبس من الميسور لأحد أن يحكم بقوة السلاح عشرات لملايين من الأدميين الذين يحالفونه في الرأي لأن الحكم يتطلب أشياء كثيرة غير إحصاء المحكومين بالقوة ، ولأن صحت القوة أنفسهم قد سرى إليهم رأي المحكومين فيصم القوة إليه .

وكان الناس قد بدأ يحكمون على حسب حاجتهم إلى الأمن والمعيشة لا على حسب حاجتهم إلى الرأي والمذاهب الفكرية .

كان المحكومون لا يعدون نوعاً من الحكومة غير الذي يطسه الحاكمون . فكان براعي والمرعى متفقين على مدعاه حكم أو على أهوى الحكومة . وكان غضب المحكومين عصياً على أشخاص يسيئون ساس أفعاله ، وهم بكر ثورة على الأصول التي تقوم عليها سياسة الدولة .

إذاً ثارو فيسب هي ثورة رأي ولا دعوته إلى فكرة جديدة ، ولكنها ثورة قوة مادية على قوة مادية من نوعها ، ثورة أجساد على أجساد ، لا ثورة عقول على عقول أو أفهام على أفهام .

أما السبطة الدسيسة في الزمن القديم فقد كانت مطلقة مطلقاً يوم كانت «معلومات» المتدينين لا تدعوهم إلى الشك في لعقائد التي تعمرها تلك السبطة فلما وجد الشك وحدت الحرية معه ووجدت على قدره وانعم كثيراً أن عقيدة جديدة تنقض عقيدة قديمة ، فكان ينفق أيضاً أن تجرى العقيدة الجديدة في محررها على حسب تمككها من العوس ، ون وقفت لها قوة السلاح بالمرصاد .

ثم بما نصيب الفرد من الحرية على حسب نصيبه من العلم والمعرفة والدوافع النفسية ، فأصبح الإنسان يحكم براه ولا يكفى في سياسته أن يحكم على حسب حاجته إلى الأمن والمعيشة ، بل أصبح له رأي في الخطط التي يستقر عليها الأمن وتحسن بها المعيشة ، فبلغت حرية الرأي قوتها التي لا تصمد لها قوة ، ولا تران في ازدياد كنف ازدادت مع الزمن حرية الآحاد

وكان قسط العبود من هذه الحرية على حسب حاجتها إلى الصراحة من جهة ، وعلى حسب الخطر منها على دوى السبطة من جهة أخرى

فكان الجهاد في سبيل حرية العلم أظهر من الجهاد في سبيل حرية الريشة ولأرمين ، وكان سببها إلى طلب الحرية على ترتيب صراحتها وخطرها . فسبق اللسان ، ثم تلاه القلم ، ثم تلاه الريشة والأرميل ، ثم تلاها المعرفة لأنه أقل الفنون حاجة إلى جهاد السبطة والمتسلطين

سبق اللسان لأنه كان قبل المطبعة أقوى من القلم ، وكان هو أداة الخطاب لأولى من طالب الحرية ومن يتخاطبهم ليطلبوها منه .

ثم جاء دور القلم حين شاعت الفراءه وشاع وسائل نقلها إلى العدد الأكبر من المتعلمين .

ولم يكن بالريشة أو الأرميل حاجة إلى مثل هذا الجهاد في طلب الحرية . لأن الصورة تجمع بين الحاكم والمحكوم في تعبير واحد أو تعبير متقارب فإذا كانت صورة ثائرة تصدىح من يجمعها ، وروحها في هذه لحالة جهاد اللسان والأقلام

أما الموسيقى فهي لغة سياسة عامة ، وهي لهذا تتكلم بكل لسان ويحب فيها

خائب اشتروك بين جميع الناس على الحاسب الذي ينفرد به الآحاد

وليس معنى بذلك أن يكون التصوير والبحث لا يعاين حجة أو نقداً هي من
من الأركان ، ولكن معنى به أن الحجر يقبض من أصحابه قبل أن يعصبه من
سببه عظمة أو دقة هاتمه فلا يرفع الحاكم ولا يصيرهم أن يقع الخلاف بينها
وبينهم إلى زمن طويل

ويقع الحجر على الصور الخبيثة من السعور المحكومة قبل أن تستهدف له من
الحاكم المستعصر عنها .

فإذا جمد الشعور ، وفمرت النفوس ، وبصرت الهمم ، وصاق فوق الخيال ، فهي
التي تحجر على الفن الخمين من غير حاجة إلى سلطان أو تشريع ، وبأنى عمل
السلطان والتشريع في الحجر عليها ناعاً لعمل الرعدة ، وهو في الواقع أخرى أن
يسمى صخرة عن العمل وانصرافاً إلى الدعة والحمود .

والص انصري كان في عهد العظمة العرعورية لا يلقى عتاً من المراجعة العظم
وهم في تلك العهد ارباب يصرون .

فما يقصى عهد العظمة وعقته عهود الصعف وأحمول حذاته العيود من
أصحابه ، وحاء الحجر على صناعة التماثيل من المثاليين ، وكان المثاليون عيون
يشعب كنه في حمود شعوره وعجزة عن تدفق الفن الخمين على إطلاقه وهذه
هي الفترة التي أصبح فيها التماثيل الشرع مجموعة من المقاييس المقررة بين حجم
الرأس وأحجام سائر الأجزاء ، وبين طول الذراع و طول الساق ، أو طول الكف وطول
القدم ، على نحو لا يحذف من إنسان وإنسان ، وإن رأى التماثل بعينه أن التماثل
يحالف مباحته في هذه المقاييس .

ويحدث في صناعة معروف ما يحدث في صناعة الرشنة والأرسل ، فيسرى
الحمود إلى أخان من حمود السمعين والمسمعين ، ولا يرى إليها كثيراً من حمود
وحن السباسة أو حمود رجل الدين ، ويختفي الأمر عن حذات في صناعة
الأخان إلى مقاييس محفوفة كالمقاييس المثاليين التي يفرضونها على سب
الأحسام والأعضاء ، فلا تأتي الحجر معبراً عن شعور لأنه لا شعور ، ولكنه تأتي

على حسب المقاييس المفروضة لكل نعمة ولكل مقام أو يأتي آتيا يحرج من آلات : ولا يأتي إنسانيا يخرج من قلوب ونفوس

ويحيل إليك أنت وصدا في هذا العصر إلى حاله لا نتكلم فيها عن الحرية ولا عن الحجر على الحرية فيما يرجع إلى القنود الخمسة ولكن نتكلم عن «البطرس» في استخدام الحرية عليه ، فإن أنشع من الحرية قد وصل إلى حد «البطرس» الذي يحشى منه على جمال الفن كما كان يحشى عليه قديم من حجر والتقييد أو من احمود والحمول : وكلا الطرفين ينتقيان - كما يقال.

فمن المظهر في الحرية تلك المذهب السبعة التي تبتلى فوه الكتابة والتصوير والعناء في هذا لرمز بتكسية من بكسات السهم والاعوجاج لا موجب لها إلا أن الفنان قد ملك الحرية كلها فطش أنه يفعل ما يشاء

كان الأدب يستخدم الرمز في الخرافات و الأمثال وحكم السلي هي من نيل حكمه لعماد : لأنه كان في حروف على عنه من دوى السلطان ، فأصبح ليد في العصر الحديث من يتعمقون الرموز لغز حجة ، ثم سألهم عن المعنى الذي أرادوه فإذا هو «أولاً» معنى لا يؤذيه ذلك العصر ، وقد هو بعد ذلك معنى يقال في لفظ صريح وعبارة وصحة ، ولا مدجج أحدا إلى انك وراء الرموز

وكان الهممحي يرسم الإنسان أو حيوان في صورة مثله لأنه لا يحسن الرسم ولا يعرف تمثيل لمضو في الظل والنور ، فأصبح يديما في العصر الحديث من يشبهون أشكال الإنسان وحيوان وريسموا رجلا أو امرأة فلا يعرف أحد - ولو كان من المصورين من هو ذلك الرجل ومن هي تلك المرأة - وسألهم فيصوتون بك به مذهب المستقلين أو مذهب فرق الواقعين ، وديهم يفلون عن الرسمى الباطن الذي تشدقون به ولا يعرفونه ، ولا يعرفون أهو رعى بطن انراسم أو رعى بطن المرسوم وتعادون في ذلك مدرسة بعد مدرسة ، وهناك يساق فساد في الإيهام والتشويه كأما التصوير عن من هوون التمجيد ، أو كأما الوعي الباطن قد ألقى الحسن الطاهر ، أو كأما الوعي الساطع محرج حديث لم يصحب الإنسان عند كان ، أو كأما تصور أقدم من أصحاب الصاعدت في هذا المصمر ، وهو إن لم يحسن النظر بعينه إلى

الأشكال والظلال فليس له حجة في ادعاء منكرة عبر هذه الملكية بحق صناعة
التصوير

مد هو دور النظر ، وهو يصيب جمال الفن كما يصيبه فقد الحرية ، وكما يعود
فمقول إن الحرية الفنية أقوى من القيود وأقوى من النظر ، وهي التي يصح فيها أن
ستعيد كلمة سليمان الحكيم فقول إنها هي أقوى من الموت نفسه ؛ لأن النص
المشويه في سمين حريتها تفتحهم سدود الموت ، ثم تنهر الموت بالخلود هي عالم
الفنون

الفهرس

٣	كلمة لأبد حنها
٧	عصر النهضة فى الأدب العربى الحديث
١٢	الاتجاهات الحديثة فى الأدب العربى
٢٢	الأدب والحياة
٢٧	الواقعية فى الأدب
٣٢	الأدب العربى المطبوع . . تطور قبل القمر المصنوع
٣٦	انجاء الشعر العربى الحديث
٤١	كيف يكون التجديد فى الشعر
٤٥	معراج الشعر
٥٠	شوقى فى الميزان . . بعد خمس وعشرين سنة
٥٦	الفلسفة والفن
٦٣	نعرى أو تترجم
٦٧	الفكاهة فى الأدب العربى
٧٣	شعراء المهجر الجنوبى
٧٨	الزهاوى وديوانه المفقود
٨٣	مشكلة المعجمات العربية الحديثة
٨٩	معجم المصطلحات الحراجية
٩٤	خليل مطران . . أروع ما كتب

١٢٠	شعري
١٢٥	نعم . . هي أقدم
١١٩	التيارات المعاصرة في النقد الأدبي
١١٤	مرداد
١٢٠	عالم الغد
١٢٦	العقل في الإسلام
١٢٢	الكتب بين الأهداء والشراء
١٢٦	التعليم عند العرب
١٤٢	الجامعة في التاريخ
١٤٦	تصوف إقبال . . من الهند أو الإسلام
١٥١	الإنسانية في سن الرش
١٥٦	الوعي السياسي في البلاد العربية
١٦١	الشعبوية
١٦٦	شئون اقتصادية في الدولة الإسلامية
١٧٢	الإسلام والحضارة الإسلامية
١٧٦	أثر الحضارة الإسلامية في الحضارات الإنسانية
١٨١	آسيا والسيطرة الغربية
١٨٥	مؤتمر ياندونج . . في الميزان
١٩٠	بعد انقضاء عام على مؤتمر ياندونج . . ماذا حقق المؤتمر من أهدافه ؟
١٩٥	الطفرة غير محال
١٩٩	خواطر في الجمهورية

٢٠٤ لو أصبحت مصر اشتراكية.
٢٠٨ عهد الإقطاع يلفظ أنفاسه.
٢١٣ عالم الكتابة والكتاب .. في حاجة إلى التطهير
٢١٨ أزمة التعليم
٢٢٢ العلم فيضان ولا بد أن تسبقه إقامة جسور!
٢٢٦ الصحافة والجنون
٢٣٠ الجيش وقائده
٢٣٥ ملكان ومرضيان
٢٤٠ حرية القلم والريشة والأزميل

مؤلفات عملاق الأدب العربي

الكاتب الكبير

عباس محمود العقاد

١ - الله	٢٧ - حجارة	٥٢ - يوميات (الجزء الأول)
٢ - ليرتهم أبو الأتقاء	٢٨ - الإسلام دعوة عالية	٥٤ - يوميات (الجزء الثاني)
٣ - مطلع النور أو صواعق البعثة الخمسينية	٢٩ - الإسلام في القرن العشرين	٥٥ - علم السعد والشقاء
٤ - عقوبة محمد ﷺ	٣٠ - ما يقال عن الإسلام	٥٦ - مع حافى الجزيرة العربية
٥ - صغرية عمر	٣١ - حقائق الإسلام وأبطال خصومه	٥٧ - مواقف وهضاب في الأدب والسياسة
٦ - عقوبة الإمام علي بن أبي طالب	٣٢ - التفكير فريضة إسلامية	٥٨ - مقالات في المذهب الأدبي والاجتماعي
٧ - عقوبة خالد	٣٣ - فلسفة القرآنية	٥٩ - نوار في الأدب والفنون
٨ - حياة المسيح	٣٤ - الديمقراطية في الإسلام	٦٠ - بحث في اللغة والأدب
٩ - في السورين عثمان بن عفان	٣٥ - أم العرب في الحضارة الأوربية	٦١ - تحولات في الفن والفن
١٠ - عمرو بن العاص	٣٦ - الثقافة العربية	٦٢ - بين زمن والسنة
١١ - معاوية بن أبي سفيان	٣٧ - اللغة الشاعرة	٦٣ - فنون وشعرون
١٢ - دغلي السعد بن خالد بن رباح	٣٨ - شعراء مصر ودينتهم	٦٤ - أقيم ومطعم
١٣ - أبو الشؤد الحنظل بن علي	٣٩ - أنشأت مجتمعات في اللغة والأدب	٦٥ - الميول في الأدب والفن
١٤ - فاطمة الزهراء والفاطميين	٤٠ - حيلة ظم	٦٦ - حيد للفن
١٥ - عده شجرة	٤١ - خلاصة اليومية والثلثون	٦٧ - رنود وحفود
١٦ - إيليس	٤٢ - مذهب ذوي العاقلات	٦٨ - ميزان يقظة السباح
١٧ - سما قضاك الضحك	٤٣ - لا شورية ولا استعمار	٦٩ - عوان وهج الفخيرة
١٨ - أبو نوس	٤٤ - قسرية والإسرة	٧٠ - ميوان أنشراح الأصل
١٩ - الإنسان في القرآن	٤٥ - قصصية العالمة	٧١ - تنوان وحن الأرمين
٢٠ - المرأة في القرآن	٤٦ - أموان	٧٢ - ديوان عدية الكروال
٢١ - جبرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد حنبل	٤٧ - لونا	٧٣ - ديوان عابر سيل
٢٢ - سعد وقلوب زعيم الثورة	٤٨ - عقوبة الصديق	٧٤ - ديوان أحاسير عرب
٢٣ - روح عظيم للهاتما خائلى	٤٩ - الصديقة بعتة الصديق	٧٥ - ديوان بعد الأحاسير
٢٤ - محمد بن حسن الكواكبي	٥٠ - الإسلام والخصخصة الإسلامية	٧٦ - ديوان أشعاع الليل
٢٥ - رجوة أبي عاتق	٥١ - ميسج الأسياد	٧٧ - ديوان أشعاع الليل
٢٦ - رجال عرفتهم	٥٢ - أحكام الطفل	٧٨ - ديوان من دولاب

احصل على أى من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع www.enahda.com

